



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Idee personalistyczne i egzystencjalistyczne w refleksji Thomasa Mertona o człowieku

Author: Karolina Dobies

Citation style: Dobies Karolina. (2014). Idee personalistyczne i egzystencjalistyczne w refleksji Thomasa Mertona o człowieku. Katowice : Uniwersytet Śląski

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

**UNIwersYTET ŚLĄSKI W KATOWICACH
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY**

Karolina Dobies

PRACA DOKTORSKA

**IDEE PERSONALISTYCZNE I EGZYSTENCJALISTYCZNE
W REFLEKSJI THOMASA MERTONA O CZŁOWIEKU**

Ks. prof. dr hab. Jan Słomka

Katowice 2014

Słowa kluczowe: człowiek, personalizm, egzystencjalizm, antropologia, Thomas Merton

Oświadczenie autora pracy

Świadoma odpowiedzialności prawnej oświadczam, że niniejsza praca dyplomowa została napisana przeze mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami.

Oświadczam również, że przedstawiona praca nie była wcześniej przedmiotem procedur związanych z uzyskaniem tytułu zawodowego w wyższej uczelni.

Oświadczam ponadto, że niniejsza wersja pracy jest identyczna z załączoną wersją elektroniczną.

.....
Data

.....
Podpis autora pracy

SPIS TREŚCI

WYKAZ SKRÓTÓW:	6
BIBLIOGRAFIA.....	8
PISMO ŚWIĘTE I DOKUMENTY KOŚCIOŁA.....	8
ŹRÓDŁA.....	8
POZOSTAŁE WYKORZYSTANE PISMA T. MERTONA	8
TEKSTY FILOZOFÓW I TEOLOGÓW	11
OPRACOWANIA POŚWIĘCONE T. MERTONOWI.....	12
LITERATURA PRZEDMIOTU	17
ENCYKLOPEDIE I SŁOWNIKI	19
WYKORZYSTANE STRONY INTERNETOWE.....	21
WSTĘP.....	22
ROZDZIAŁ I: PERSONALIŚCI I EGZYSTENCJALIŚCI	41
WSTĘP.....	41
1. PERSONALIŚCI.....	49
1.1 J. MARITAIN	49
1.1.1 J. MARITAIN – ŻYCIE I POGLĄDY	49
1.1.2 J. MARITAIN W PISMACH T. MERTONA.....	52
1.2 INNI PERSONALIŚCI	60
1.2.1 É. GILSON.....	60
1.2.2 É. MOUNIER.....	64
1.2.3 P. T. DE CHARDIN.....	66
2. EGZYSTENCJALIŚCI	70
2.1 J. P. SARTRE.....	70
2.1.1 J. P. SARTRE – POGLĄDY	71
2.1.2 J. P. SARTRE W PISMACH T. MERTONA	73
2.2 A. CAMUS.....	82
2.2.1 A. CAMUS W ESEJACH T. MERTONA.....	84
2.2.2 A. CAMUS W INNYCH PISMACH T. MERTONA	91
2.3 INNI EGZYSTENCJALIŚCI	94
2.3.1 B. PASCAL.....	94
2.3.2 S. KIERKEGAARD.....	97
2.3.3 K. JASPERS.....	102
2.3.4 G. MARCEL	105
2.3.5 M. HEIDEGGER	107
2.3.6 M. MERLEAU-PONTY	112
ZAKOŃCZENIE ROZDZIAŁU PIERWSZEGO	115

ROZDZIAŁ II: STRUKTURA CZŁOWIEKA	121
WSTĘP.....	121
1. NATURA LUDZKA W UJĘCIU T. MERTONA	127
1.1 NATURA LUDZKA PRZED I PO PIERWSZYM GRZECHEU	128
1.2 CHARAKTERYSTYKA NATURY LUDZKIEJ	132
1.2.1 DOBRO NATURY LUDZKIEJ	133
1.2.2 WOLNOŚĆ NATURY LUDZKIEJ.....	135
1.2.3 MIŁOŚĆ – PRAWO NATURY LUDZKIEJ	137
1.3 WZROST OD NATURY DO OSOBY	139
2. OSOBA LUDZKA	141
2.1 KRÓTKA HISTORIA TERMINU OSOBA.....	142
2.2 OSOBA, CZŁOWIEK – PRÓBA DEFINICJI	148
2.3 OSOBA – JEDNOSTKA	153
2.4 OSOBA – ZBIOROWOŚĆ.....	156
2.5 OSOBA – JEDNOSTKA, ZBIOROWOŚĆ – KONFRONTACJA Z PERSONALIZMEM I EGZYSTENCJALIZMEM.....	158
2.6 STAĆ SIĘ OSOBĄ	161
2.7 STAĆ SIĘ OSOBĄ – KONFRONTACJA Z PERSONALIZMEM I EGZYSTENCJALIZMEM	166
3. WOLNOŚĆ	170
3.1 WOLNOŚĆ T. MERTONA.....	170
3.2 WOLNOŚĆ W UJĘCIU T. MERTONA	172
3.2.1 POŚWIĘCENIE WOLNOŚCI.....	175
3.2.2 T. MERTON WOBEC KONCEPCJI WOLNOŚCI J.P. SARTRE’A I ANZELMA	178
3.2.3 DROGA DO PRAWDZIEJ WOLNOŚCI.....	178
3.3 WOLNOŚĆ – KONFRONTACJA Z PERSONALIZMEM I EGZYSTENCJALIZMEM	182
4. CIAŁO I DUSZA	186
4.1 CIAŁO I DUSZA W FILOZOFII – KRÓTKI PRZEGLĄD STANOWISK	186
4.2 JEDNOŚĆ CIAŁA I DUSZY W UJĘCIU T. MERTONA.....	189
4.3 CIAŁO	191
4.4 DUSZA	195
4.4.1 „GŁĘBIA DUSZY”	196
4.4.2 DUSZA PO UPADKU	199
4.4.3 OBECNOŚĆ BOGA W DUSZY	203
4.4.4 OBRAZ I PODOBIENSTWO BOGA W DUSZY LUDZKIEJ	205
ZAKOŃCZENIE ROZDZIAŁU DRUGIEGO	210

ROZDZIAŁ III: EGZYSTENCJA CZŁOWIEKA	218
WSTĘP.....	218
1. KSZTAŁTOWANIE SIEBIE	224
1.1 „PRAWDZIWE ŻYCIE”	224
1.2 TWORZENIE WŁASNEJ TOŻSAMOŚCI.....	227
1.3 „PRAWDZIWE ŻYCIE”, „PRAWDZIWA TOŻSAMOŚĆ” – KONFRONTACJA Z EGZYSTENCJALIZMEM	232
2. LĘK	237
2.1 LĘK W UJĘCIU T. MERTONA	237
2.2 LĘK – KONFRONTACJA Z EGZYSTENCJALIZMEM	241
3. WYBRANE OPRACOWANIA POŚWIĘCONE MERTONOWSKIEJ KONCEPCJI LUDZKIEGO „JA”	246
4. „FAŁSZYWE” I „PRAWDZIE JA”	252
4.1 „FAŁSZYWE JA” – CHARAKTERYSTYKA.....	252
4.2 „PRAWDZIWE JA” – CHARAKTERYSTYKA.....	258
4.3 „PRAWDZIE” I „FAŁSZYWE JA” – KONFRONTACJA Z PERSONALIZMEM	262
4.4 „PRAWDZIE” I „FAŁSZYWE JA” – WYBÓR.....	266
4.5 WYBÓR MIEDZY „PRAWDZIWYM” I „FAŁSZYWM JA” – KONFRONTACJA Z EGZYSTENCJALIZMEM.....	270
ZAKOŃCZENIE ROZDZIAŁU TRZECIEGO.....	274
ZAKOŃCZENIE.....	279

WYKAZ SKRÓTÓW:

- BG Bieg ku górze. Historia powołania (1939 – 1941), tłum. A. Jaworowska, Poznań 2002.
- CFT The Courage for Truth: The Letters of Thomas Merton to Writers, red. Ch. M. Bochen, San Diego 1994.
- CGB Conjectures of a Guilty Bystander, Garden City NY 1966.
- CP Contemplative Prayer, New York 1996.
- DO Dzień obcego, tłum. M. Cielecka i M. Bielawski, Kraków 2005.
- DS Day of a Stranger, red. R. E. Daggy, Salt Lake City 1981.
- DWL Dancing in the Water of Life: Seeking Peace in the Hermitage, vol. 5, 1963 – 1965, red. R. E. Daggy, San Francisco 1997.
- DWZK Doświadczenie wewnętrzne. Zapiski o kontemplacji, tłum. I. i P. Zarębscy, Kraków 2005.
- ETS Entering the Silence: Becoming *a Monk and Writer*, vol. 2, 1941 – 1952, red. J. Montaldo, San Francisco 1996.
- HGL The Hidden Ground of Love: The Letters of Thomas Merton on Religious Experience and Social Concerns, red. W. H. Shannon, London 1990.
- INEX The Inner Experience: Notes on Contemplation, red. W. H. Shannon, San Francisco 2004
- JOY The Road to Joy: The Letters of Thomas Merton to New and Old Friends, red. R. E. Daggy, New York 1989.
- KW O kontemplacji dla wszystkich, tłum. S. Bista, w: „Szukanie Boga”, Kraków 1988, s. 291 – 310.
- LTL Learning to Love: Exploring Solitude and Freedom, vol. 6, 1966 – 1967, red. Ch. M. Bochen, San Francisco 1997.
- LWP Las, wybrzeże, pustynia (notatnik, maj 1968), tłum. E. Tabakowska, Kraków 1995.
- MK Modlitwa kontemplacyjna, tłum. M. Dybowski, Poznań 1986.
- NC Nowy człowiek, tłum. P. Ciesielski, Kraków 1996.
- NEW The New Man, Batman Books 1981.

- NN W natarciu na niewypowiadalne, tłum. E. E. Nowakowska, Kraków 2004.
- NPK Nowy posiew kontemplacji, tłum. L. Zielińska, Kraków 1999.
- NSC New Seeds of Contemplation, London 1962.
- NSW Nikt nie jest samotną wyspą, tłum. M. Morstin – Górską w: „Posiew kontemplacji. Nikt nie jest samotną wyspą”, Kraków 1989.
- OSM The Other Side of the Mountain: The End of the Journey, vol. 7, 1967 – 1968, red. P. Hart, San Francisco 1998.
- OŻZ O odnowie życia zakonnego i kierownictwie duchowym. Niepublikowane listy Thomasa Mertona, tłum. A. Świerzowska, Kraków 2009.
- PK Posiew kontemplacji, tłum. M. Morstin-Górska, w: Posiew kontemplacji. Nikt nie jest samotną wyspą, Kraków 1989.
- SCH The School of Charity: The Letters of Thomas Merton on Religious Renewal and Spiritual Direction, red. P. Hart, New York 1990
- SEA Siedem esejów o Albercie Camus, tłum. R. Kreml, Bydgoszcz 1996
- SFS A Search for Solitude: Pursuing the Monk's True Life, vol. 3, 1952 – 1960, red. L. S. Cunningham, San Francisco 1996
- SG Siedmiopiętrowa góra, tłum. M. Morstin – Górską, Kraków 1973.
- ŚK Ślub konwersacji. Dziennik 1964 – 1965, tłum. A. Gomola, Poznań 1997.
- TTW Turning Toward the World: The Pivotal Years, vol. 4, 1960 – 1964, red. V. A. Kramer, San Francisco 1997
- VC A Vow of Conversation: Journals 1964 – 1965, red. N. B. Stone, New York 1988.
- WP Wspinaczka ku prawdzie, tłum. P. Parlej, w: „Szukanie Boga”, Kraków 1988, s. 11 – 237.
- WTF Witness to Freedom: The Letters of Thomas Merton in Time of Crisis, red. W. H. Shannon, San Diego 1995.
- ZWW Zapiski współwinnego widza, tłum. Z. Ławrynowicz, M. Maciołek, Poznań 1994.
- ŻŚ Życie i świętość, tłum. S. Sumiński, Kraków 1994.
- ŻWM Życie w milczeniu, tłum. Benedyktyni tynieccy, Kraków 1991.

BIBLIOGRAFIA

PISMO ŚWIĘTE I DOKUMENTY KOŚCIOŁA:

Grecko – polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1994.

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych [Biblia Tysiąclecie], Poznań 2000.

Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje, Poznań 2002.

ŹRÓDŁA:

Merton T., *Conjectures of a Guilty Bystander*, Garden City NY 1966.

- *Zapiski współwinnego widza*, tłum. Z. Ławrynowicz i M. Maciołek, Poznań 1994

Contemplative Prayer, New York 1996.

- *Modlitwa kontemplacyjna*, tłum. M. Dybowski, Poznań 1986

New Seeds of Contemplation, London 1962.

- *Nowy posiew kontemplacji*, tłum. L. Zielińska, Bydgoszcz 1999.

The Inner Experience: Notes on Contemplation, red. W. H. Shannon, San Francisco 2004.

- *Doświadczenie wewnętrzne. Zapiski o kontemplacji*, tłum. I. i P. Zarębscy, Kraków 2005.

The New Man, Batman Books 1981.

- *Nowy człowiek*”, tłum. P. Ciesielski, Kraków 1996

POZOSTAŁE WYKORZYSTANE PISMA T. MERTONA:

A Search for Solitude: Pursuing the Monk's True Life, vol. 3, 1952 – 1960, red. L. S. Cunningham, San Francisco 1996.

A Thomas Merton Reader, red. T. P. Mc Donnell, Harcourt, New York 1962.

A Vow of Conversation: Journals 1964 – 1965, red. N. B. Stone, New York 1988.

- *Ślub konwersacji. Dziennik 1964 – 1965*, tłum. A. Gomola, Poznań 1997.

- Dancing in the Water of Life: Seeking Peace in the Hermitage, vol. 5, 1963 – 1965, red. R. E. Daggy, San Francisco 1997.
- Day of a Stranger, red. R. E. Daggy, Salt Lake City 1981.
- Dzień obcego, tłum. M. Cielecka i M. Bielawski, Kraków 2005.
- Entering the Silence: Becoming a Monk and Writer, vol. 2, 1941 – 1952, red. J. Montaldo, San Francisco 1996.
- Komentarze, w: E. Fromm, Wojna w człowieku. Psychologiczne studium istoty destrukcyjności, tłum. P. Kuropatwiński, P. Pankiewicz, J. Węgradzka, Warszawa 1994, s. 48 – 53.
- Learning to Love: Exploring Solitude and Freedom, vol. 6, 1966 – 1967, red. Ch. M. Bochen, San Francisco 1997.
- Mój spór z Gestapo. Dziennik makaroniczny, tłum. A. Gomola, Poznań 1995.
- Mystics and Zen Masters, New York 1967.
- Mistycy i mistrzowie zen, tłum. T. Bieroń, Poznań 2003.
- Nikt nie jest samotną wyspą, tłum. M. Morstin – Górską w: „Posiew kontemplacji. Nikt nie jest samotną wyspą”, Kraków 1989.
- O kontemplacji dla wszystkich, tłum. S. Bista, w: „Szukanie Boga”, Kraków 1988, s. 291 – 310.
- Peace in the Post-Christian Era, red. P. A. Burton, New York 2004.
- Pokój w erze postchrześcijańskiej, tłum. E. Kopacz, Kraków 2006.
- Przetrawianie czy prorocstwo? Listy Thomasa Mertona i Jeana Leclercq, oprac. P. Hart, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2004.
- Run to the Mountain: The Story of a Vocation, vol. 1. 1939 – 1941, red. P. Hart, San Francisco 1995.
- Bieg ku górze. Historia powołania (1939 – 1941), tłum. A. Jaworowska, Poznań 2002.
- Seeds of Contemplation, New York 1949.
- Posiew kontemplacji, tłum. M. Morstin-Górska, w: Posiew kontemplacji. Nikt nie jest samotną wyspą, Kraków 1989.
- The Asian Journal of Thomas Merton, red. N. Burton, P. Hart i J. Laughlin, New York 1973.
- Dziennik azjatycki, tłum. E. Tabakowska, Kraków 1993.

- The Courage for Truth: The Letters of Thomas Merton to Writers, red. Ch. M. Bochen, San Diego 1994.
- The Hidden Ground of Love: The Letters of Thomas Merton on Religious Experience and Social Concerns, red. W. H. Shannon, London 1990.
- The Literary Essays of Thomas Merton, red. P. Hart, New York 1981.
- Siedem esejów o Albercie Camus, tłum. R. Krempł, Bydgoszcz 1996.
- The Other Side of the Mountain: The End of the Journey, vol. 7, 1967 – 1968, red. P. Hart, San Francisco 1998.
- The Road to Joy: The Letters of Thomas Merton to New and Old Friends, red. R. E. Daggy, New York 1989.
- The School of Charity: The Letters of Thomas Merton on Religious Renewal and Spiritual Direction, red. P. Hart, New York 1990.
- O odnowie życia zakonnego i kierownictwie duchowym. Niepublikowane listy Thomasa Mertona, tłum. A. Świerzowska, Kraków 2009.
- The Secular Journal of Thomas Merton, New York 1959.
- The Seven Storey Mountain, Londyn 1990.
- Siedmiopiętrowa góra, tłum. M. Morstin – Górską, Kraków 1973.
- The Sign of Jonas, New York 1953.
- Znak Jonasza, tłum. K. Horodyska-Poborska, Warszawa 1962.
- The Way of Chuang Tzu, New York 2010.
- Droga Chuang Tzu, tłum. M. Godyń, Kraków 2005.
- Thomas Merton, Czesław Miłosz. Listy, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1991.
- Thomas Merton in Alaska: Prelude to the Asian Journal: The Alaskan Conferences, Journals and Letters, New York 1989.
- Thoughts in Solitude, New York 1958.
- Myśli w samotności, w: Myśli w samotności – Chleb żywy, tłum. F. Zielińska, Kraków 1975, s. 11 – 115.
- Turning Toward the World: The Pivotal Years, vol. 4, 1960 – 1964, red. V. A. Kramer, San Francisco 1997.
- Witness to Freedom: The Letters of Thomas Merton in Time of Crisis, red. W. H. Shannon, San Diego 1995.

W natarciu na niewypowiadalne, tłum. E. E. Nowakowska, Kraków 2004.

Woods, Shore, Desert: A Notebook, May 1968, Santa Fe NM 1982.

- Las, wybrzeże, pustynia (notatnik, maj 1968), tłum. E. Tabakowska, Kraków 1995.

Wspinaczka ku prawdzie, tłum. P. Parlej, w: „Szukanie Boga”, Kraków 1988, s. 11 – 237.

Zen and the Birds of Appetite, New York 1968.

- Zen i ptaki żądzy, tłum. A. Szostkiewicz, Warszawa 1988.

Życie i świętość, tłum. S. Sumiński, Kraków 1994.

Życie w milczeniu, tłum. Benedyktyni tynieccy, Kraków 1991.

TEKSTY FILOZOFÓW I TEOLOGÓW:

Balthasar H. U. von, Chryścijanin i lęk, tłum. A. i A. Klubowie, Kraków 1999

Genet J., Dziennik złodzieja, tłum. P. Kamiński, Kraków 2004

Gilson É., Bóg i filozofia, tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1982.

Gilson É., Heloiza i Abelard, tłum. A. Podsiad, Warszawa 2000.

Gilson É., Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu, tłum. J. Rybała, Warszawa 1998.

Jaspers K., Co to jest egzystencjalizm?, tłum. A. Staniewska, w: R. Rudziński, Jaspers, Warszawa 1978, s. 269 – 273.

Jaspers K., Die grossen Philosophen, München 1957.

Jaspers K., Plato and Augustine: From The Great Philosophers, vol. 1, red. H. Arendt, tłum. R. Manheim, New York 1962.

Jaspers K., Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo, tłum. C. Piecuch, Warszawa 1991.

Kierkegaard S., Albo – albo, t. 2, tłum. T. Toeplitz, Warszawa 1976

Lubac H. de, O naturze i łasce, tłum. J. Fenryvhowa, Kraków 1986.

Maritain J., Jednostka a osoba, w: Filozofia i socjologia XX w., cz. 2, tłum. T. Mrówczyński, Warszawa 1965, s. 78 – 89.

Maritain J., Trzej reformatorzy. Luter – Descartes – Rousseau, autoryzowany przekład z francuskiego z przedmową K. Michalskiego, Warszawa.

- Mounier É., Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac, red. H. Krzysztos, Warszawa 1964.
- Nauka dwunastu Apostołów (Didachè), w: Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich, tłum. A. Świderkówna, oprac. M. Starowieyski, Kraków 1998, s. 33 – 40.
- Pascal B., Myśli, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1983.
- Platon, Fedon, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1982
- Reguła św. Benedykta, tłum. A. Świderkówna, Kraków 2010.
- Sartre J. P., Egzystencjalizm jest humanizmem, tłum. J. Krajewski, Warszawa 1998
- Św. Tomasz z Akwinu, Traktat o człowieku. Summa Teologii 1, 75 – 89, tłum. S. Swieżawski, Kęty 2000.
- Św. Tomasz z Akwinu, Summa teologiczna, t. 3: O Trójcy Przenajświętszej, tłum. P. Bełch, Londyn 1978.
- Św. Tomasz z Akwinu: Summa teologiczna, t. 7: Człowiek, Tłum. P. Bełch, Londyn 1980.

OPRACOWANIA POŚWIĘCONE T. MERTONOWI:

- Aguilar M. I., Thomas Merton Contemplation and Political Action, London 2011.
- Bailey R., Thomas Merton on Mysticism, New York 1975.
- Baker J. T., Thomas Merton Social Critic, Kentucky 2009.
- Bankroft A., Współcześni mistycy i mędrcy, tłum. M. Kuźniak, Warszawa 1987.
- Bereza J., Thomas Merton teologia ja, w: Studia Mertoniana 2, Materiały I Konferencji Mertonowskiej w Polsce (Lublin, 24 – 27 X 2002), red. K. Bielawski, Kraków 2003, s. 209 – 214.
- Bielawski K., Przedmowa, w: Siedem esejów o Albercie Camus, tłum. R. Krempł, Bydgoszcz 1996, s. 5 - 10
- Bowman Thurston B., Zen Influence on Thomas Merton's View of Self, w: „The Merton Annual. Studies in Thomas Merton, Religion, Culture, Literature and Social Concerns”, red. R. E. Daggy, P. Hart, D. Weiss Kramer, V. A. Kramer, New York, vol. 1, 1988, s. 17 – 25.
- Bragan K., The Making of a Saint. A Psychological Study of the Life of Thomas Merton, Durham 2011.

- Bruzda K., Thomas Merton – artysta, w: *Studia Mertoniana* 2, s. 187 – 207.
- Burton P. A., *More Than Silence. A Bibliography of Thomas Merton*, USA 2008.
- Callahan A., *Spiritual Guides for Today*. Evelyn Underhill, Dorothy Day, Karl Rahner, Simone Weil, Thomas Merton, Henri Nouwen, New York 1992.
- Carr A. E., *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self*, Notre Dame, Indiana 1988.
- Crompton S. W., *Spiritual Leaders and Thinkers. Thomas Merton*, USA 2004.
- Cunningham L. S., *Thomas Merton and the Monastic Vision*, Cambridge 1999.
- Dekar P. R., *Thomas Merton Twentieth-Century Wisdom for Twenty-First-Century Living*, Eugene, Oregon 2011.
- Del Prete T., *Merton and Education: The Them of Self-Discovery*, w: „The Merton Annual. Studies in Thomas Merton, Religion, Culture, Literature and Social Concerns”, red. R. E. Daggy, P. Hart, D. W. Kramer, V. A. Kramer, New York, vol. 2, 1989, s. 145-174.
- Del Prete T., *Thomas Merton and the Education of the Whole Person*, Alabama 1990.
- Dobies K., *Poznanie prawdziwego „ja” człowieka w ujęciu Thomasa Mertona*, s. 30 – 39, w: www.wtl.us.edu.pl/e107_plugins/wtl_tm/index.php?numer=1&str=30-39, 12. 12. 2013.
- Domagała T., *Wiara chrześcijańska a duchowość wschodu według Bede Griffithsa i Tomasza Mertona*, Kraków 2006.
- Evans I., Forest J. H., *Dwugłos o Mertonie*, w: „Znak” 21 (1969), nr 180 (6), s. 774 – 781.
- Finley J., *Merton's Place of Nowhere*, Notre Dame, Indiana 1978.
- Fisher J. T., *The Catholic Counterculture in America, 1933 – 1962*, London 1989.
- Ford M., *Spiritual Masters for all Seasons*, New Jersey 2009.
- Forest J., *Living with Wisdom. A Life of Thomas Merton*, Maryknoll, New York 2008.
- *Thomasa Mertona życie z mądrością. Biografia*, tłum. J. Margański, Kraków 2008.
- Forest J., *Thomasa Mertona życie z mądrością. Biografia*, tłum. J. Margański, Kraków 2008.
- Forest J., *Thomas Merton a Pictorial Biography*, London 1980.
- Getty R. E., *The Polychrome Face of Contradiction: Assessing Inconsistencies in Thomas Merton*, w: „Cistercian Studies”, 28/1-4 (1993), s. 281 – 296.

- Giannini R., A Note on Theology and Mystical Experience in Thomas Merton, w: „Cistercian Studies”, 12/3 (1977), s. 225 – 231.
- Grayston D., Thomas Merton The Development of a Spiritual Theologian, New York, Toronto 1985.
- Grzybowski W., The Poetica and poetry of Thomas Merton: Spirituality and Metaphor, Łódź 1999.
- Gunn R. J., Journeys into Emptiness. Dōgen, Merton, Jung and the Quest for Transformation, New York 2000.
- Harford J., Merton and Friends. A Joint Biography of Thomas Merton, Robert Lax and Edward Rice, New York, London 2006.
- Healey Ch. J., Modern Spiritual Writers. Their Legacies of Prayer, New York 1989.
- Henderson D., Carl Jung and Thomas Merton. Apophatic and Kataphatic Traditions in the 20 (th) Century, w: „Studies in Spirituality”, 13 (2003), s. 263 – 291.
- Herron F., No Abiding Place. Thomas Merton and the Search for God, Lanham 2005.
- Higgins M. W., Heretic Blond. The Spirituals Geography of Thomas Merton, Canada 1998.
- Horan D. P., Striving toward Authenticity: Merton’s True Self and the Millennial Generation’s Search for Identity, w: „The Merton Annual. Studies in Culture, Spirituality and Social Concerns”, red. D. Belcastro, G. Matthews, Collegeville, Minnesota, vol. 23, 2010, s. 80-89.
- Inchausti R., Thomas Merton’s American Prophecy, New York 1998
- Kilcourse G. A., A Shy Wild Deer: The True Self in Thomas Merton’s Poetry, w: „The Merton Annual. Studies in Thomas Merton, Religion, Culture, Literature and Social Concerns”, red. R. E. Daggy, P. Hart, D. W. Kramer, V. A. Kramer, New York, vol. 4, 1991, s. 97 – 112.
- King P., Dark Night Spirituality. Thomas Merton, Dietrich Bonhoeffer, Etty Hillesum. Contemplation and the New Paradigm, London 1995.
- Konior J., Ja prawdziwe i ja fałszywe u Thomasa Mertona, w: „Nurt SVD. Półrocznik misjologiczno religioznawczy”, 43/2 (2009), s. 211 – 228.
- Kountz P., Thomas Merton as Writer and Monk, Brooklyn, New York 1991.
- Labrie R., Thomas Merton and Inclusive Imagination, London 2001.
- Laughlin J., Reading Thomas Merton. A Guide to His Life and Work, USA 2000.

- Ławrynowicz Z., Słowo wstępne, w: „Zapiski współwinnego widza”, tłum. Z. Ławrynowicz i M. Maciołek, Poznań 1994, s. 7 – 16.
- Malits E., *The Solitary Explorer. Thomas Merton's Transforming Journey*, San Francisco 1980.
- Malits E., *To Be What I Am: Thomas Merton as a Spiritual Writer*, w: *Thomas Merton: Prophet in the Belly of a Paradox*, red. G. Twomey, New York/Ramsey/ Toronto 1978.
- Merton by Those Who Knew Him Best*, red. P. Wilkes, San Francisco 1984.
- Mott M., *The Seven Mountains of Thomas Merton*, Boston 1984.
- Nicholls W. i Kent I., *Merton and Identity*, w: *Thomas Merton Pilgrim in Process*, red. D. Grayston, M. W. Higgins, Toronto 1983, s. 106 – 120.
- Obirek S., Thomas Merton, w: „Życie Duchowe”, 4 (2) 1995, s. 115 – 128.
- Ogórek P.P., *Czym jest świętość w teologii życia wewnętrznego Tomasza Mertona*, Kraków 1982.
- Ogórek P.P., *Mistyka według T. Mertona*, Warszawa 1996 .
- O'Keefe M., *Merton's True Self and the Fundamental Option*, w: „*The Merton Annual. Studies in Culture, Spirituality and Social Concerns*”, red. V. A. Kramer, Collegeville, Minnesota, vol. 10, 1997, s. 235 – 250.
- Orchowski J., *Dzieje wielkich nawróceń*, Kraków 2002.
- Padgett B. L., *Professional Moralists and Guilty Bystanding: Merton's Conjectures and the Value of Work*, Cambridge 2009.
- Padovano A. T., *The Human Journey. Thomas Merton: Symbol of a Century*, New York 1984.
- Pennington M. B., *Thomas Merton – brat, mnich. W poszukiwaniu prawdziwej wolności*, tłum. E. Natowska, Bydgoszcz 1999.
- Petry-Mroczkowski J., Amerykańscy trapiści, w: „*W drodze*”, nr. 12(304), 1998, s. 63 – 67.
- Poks M., *Thomas Merton and Latin America: A Consonance of Voices*, Katowice 2007.
- Porter J. S., *Hermit At the Hart of Things*, Ottawa 2008.
- Porter J. S., *Thomas Merton's Late Metaphors of the Self*, w: „*The Merton Annual. Studies in Culture, Spirituality and Social Concerns*”, red. V. A. Kramer, Collegeville, Minnesota, vol. 7, 1994, s. 58 – 67.

- Potępa G., Cnoty teologalne w pismach Thomasa Mertona, Katowice 2008.
- Rice E., *The Man in the Sycamore Tree. The Good Times and Hard Life of Thomas Merton*, New York 1985.
- Shannon W. H., Introduction, w: *Witness to Freedom: The Letters of Thomas Merton in Time of Crisis*, red. W. H. Shannon, San Diego 1995, s. VII – XII.
- Shannon W. H., *Milcząca lampa. Opowieść o Thomasie Mertonie*, tłum. A. Wojtasik i P. Ducher, Bydgoszcz – Lublin 2002
- Shannon W.H., *Thomas Merton and the Discovery of the Real Self*, w: „Cistercian Studies”, 13/4 (1978), s. 298-308.
- Shannon W.H., *Thomas Merton and the Discovery of the Real Self*, w: *The Message of Thomas Merton*, red. P. Hart, Michigan 1981, s. 192-203.
- Shannon W. H., *Thomas Merton. An Introduction*, Cincinnati, Ohio 2005.
- Shannon W.H., *Thomas Merton's Dark Path. The Inner Experience of a Contemplative*, New York 1981.
- Shannon W. H., Wprowadzenie, w: *Doświadczenie wewnętrzne. Zapiski o kontemplacji*, tłum. I. i P. Zarębscy, Kraków 2005, s. 7 – 22.
- Sobociński M. R., *The Role of Love in the Discovery of the True Self and Healing in Psychotherapy*, w: *Thomas Merton the World in my Bloodstream*, red. A. Stuart, GB 2004, s. 67 – 78.
- Studia Mertoniana* 1, red. K. Bielawski, Bydgoszcz 2002.
- Tastard T., *The Spark in the Soul. Spirituality and Social Justice*, London 1989.
- Thomas Merton A Comprehensive Bibliography. New Edition*, red.: M. E. Breit, R. E. Daggy, New York – London 1986.
- Waldron R., *The Wounded Heart of Thomas Merton*, New York 2011.
- Waldron R. G., *Thomas Merton in Search of His Soul. A Jungian Perspective*, Notre Dame, Indiana 1994.
- Weis M., *Dancing with the Raven: Thomas Merton's Evolving View of Nature*, w: *The Vision of Thomas Merton*, red. P. F. O'Connell, Notre Dame, Indiana 2003, s. 135 – 153.
- Weis M., *Environmental Vision of Thomas Merton*, Kentucky 2001.
- Woodcock G., *Thomas Merton Monk and Poet. A Critical Study*, Edinburgh 1978.

Xavier N. S., *The Two Faces of Religion. A Psychiatrist's View*, Bangalore 1989.

LITERATURA PRZEDMIOTU:

Antoniewicz M., Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Ikonarność osoby ludzkiej w ujęciu personalistycznym, s. 13 – 25,

w: www.dogmatyka.pl/TwP/index.php?numer=7,1, 15.10.2012.

Bartnik Cz. S., *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2000.

Bartnik Cz. S., *Personalizm*, Lublin 2008.

Bartnik Cz. S., *Szkice do systemu personalizmu*, Lublin 2006.

Béguin A., *Pascala portret własny*, tłum. A. Borkowska, Warszawa 1963.

Bonora A., Człowiek obrazem Boga w Starym Testamencie, tłum. J. Warzecha, w: „*Communio Międzynarodowy Przegląd Teologiczny*”, nr 2 (8) 1982, s. 3 – 15.

Brauning W., *Podręcznik teologii Dogmatycznej. Nauka o Bogu*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1999.

Brun J., *Pascal*, tłum. A. Chodorowska – Kłosińska, Warszawa 2000.

Copleston F., *Historia filozofii*, t. 9: *Od Maine de Birana do Sartre'a*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1991.

Copleston F., *Historia filozofii*, t. 11: *Pozytywizm logiczny i egzystencjalizm*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2007.

Darowski R., Człowiek w filozofii współczesnej, w: *Człowiek i świat. Szkice filozoficzne*, red. R. Darowski, Kraków 1972, s. 7 – 38.

Dec I., *Filozofia miłości w ujęciu Gabriela Marcela*, Wrocław 1986.

Dec I., Niektóre dawniejsze i współczesne próby rozumienia osoby w filozofii chrześcijańskiej, w: „*Communio Międzynarodowy Przegląd Teologiczny*”, nr 2 (14) 1983, s. 103 – 122.

Drożdż B., *Alienacja w świetle egzystencjalizmu*, w: „*Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczne – Historyczne*”, (V) 2006 nr 1, s. 52 – 61.

Ferber R., *Podstawowe pojęcia filozoficzne 2*, tłum. L. Kusak, Kraków 2008.

Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t. 2: *Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu*, Kraków 2009.

- Gałkowski J. W. , Natura czy osoba?, w: Natura ludzka w filozofii nowożytnej i współczesnej, red. J. Miklaszewska, R. Spryszak, Kraków 2010, s. 9 – 20.
- Głombik Cz., Osoba i kultura w filozoficznej wizji Jacques’a Maritaina, w: Filozofia XX wieku, t. 1, red. Z. Kuderowicz, Warszawa 2002, s. 238 – 266.
- Gogacz M., Wokół problemu osoby, Warszawa 1974.
- Granat W., Osoba ludzka. Próba definicji, Sandomierz 1961.
- Granat W., Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej, Poznań 1985.
- Gromczyński W., Wprowadzenie do filozofii Kierkegaarda, w: „Studia Filozoficzne” 4 (1975), s. 115 – 144.
- Grygiel S., Z problemów egzystencjalistycznej filozofii człowieka, w: Aby poznać Boga i człowieka. Część druga - O człowieku dziś, red. B. Bejze , Warszawa 1974, s. 155 – 166.
- Guzowski K., Posłowie. Personalizm jako system, w: Cz. S. Bartnik, Personalizm, Lublin 2008, s. 427 – 436.
- Heinzmann R., Filozofia średniowiecza, tłum. P. Domański, Kęty 1999.
- Historia dogmatów, t. 2: Człowiek i jego zbawienie, red. B. Sesboüé, tłum. P. Rak, Kraków 2001.
- Jacques Maritain prekursor soborowego humanizmu. Myśl filozoficzno – teologiczna Jacquesa Maritaina, red. S. Kowalczyk, E. Baławajder Lublin 1992.
- Jędraszewski M., Antropologia filozoficzna. Prolegomena i wybór tekstów, Poznań 1991.
- Jędraszewski M., W poszukiwaniu nowego humanizmu J.-P. Sartre – E. Lévinas, Kraków 1994.
- Kamiński S., O koncepcjach filozoficznych człowieka, w: „Zeszyty naukowe KUL”, XIII (1970), nr. 4 (52), s. 9 – 19.
- Kossak J., Egzystencjalizm w filozofii i literaturze, Warszawa 1971.
- Kossak J., W kręgu chrześcijańskiego egzystencjalizmu, Warszawa 1965.
- Kowalczyk S., Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna o człowieku, Warszawa 1990.
- Kowalczyk S., Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina, Lublin 1992.
- Krąpiec M., Dzieła, t. 9: Ja – człowiek, Lubin 1991.
- Luijpen W. A., Fenomenologia egzystencjalna, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1972.

- Maciejczak M., Świadomość i sens. Kant, Brentano, Husserl, Marleau – Ponty, Warszawa 2007.
- Michalski K., Heidegger i filozofia współczesna, Warszawa 1978.
- Niziński R. S., Człowiek i trwoga. Nicość w ujęciu Martina Heideggera, Poznań 2004.
- Ożóg E., Człowiek - istota duchowo-materialna, w: Człowiek i świat. Szkice filozoficzne, red. R. Darowski, Kraków 1972, s. 39 – 67.
- Peursen C. A. van, Antropologia filozoficzna. Zarys problematyki, tłum. T. Mieszkowski, T. Zembrzusi, Warszawa 1971.
- Płuzański T., Émanuel Mounier - twórca personalizmu, w: Filozofia XX wieku, t.1, red. Z. Kuderowicz, Warszawa 2002, s. 267 – 290.
- Pytel J. K., Człowiek obrazem Boga w Nowym Testamencie, w: „Communio Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, nr 2 (8) 1982, s. 16 – 23.
- Romanowska – Łakomy H., Miłość i wolność – istota człowieka. Holistyczna perspektywa antropologii filozoficznej, Olsztyn 2005.
- Sauter G., Być człowiekiem – człowiekiem pozostać. Zarys antropologii teologicznej, tłum. Ł. Barański, M. Chintz, D. Chwastek, red. M. Chintz, Warszawa 2005.
- Scola A., Osoba ludzka. Antropologia teologiczna, tłum. L. Balter, Poznań 2005.
- Tatarkiewicz W., Historia filozofii, t. 1: Filozofia starożytna i średniowieczna, Warszawa 1990.
- Tatarkiewicz W., Historia filozofii, t. 3: Filozofia XIX wieku i współczesna, Warszawa 1990.
- Tischner J., Myślenie według wartości, Kraków 2002.
- Toeplitz K., Kierkegaard, Warszawa 1975.
- Wagner H., Dogmatyka, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2007.
- Żelazny M., Filozofia egzystencji u Kierkegaarda, Jaspersa i Heideggera, w: „Studia z historii filozofii”, 3/2012, s. 219 – 230.

ENCYKLOPEDIE I SŁOWNIKI:

- Brückner A., Słownik etymologiczny języka polskiego, Kraków 1927.
- Długosz-Kurczabowa K., Nowy słownik etymologiczny języka polskiego, Warszawa 2003.
- Godlewski A., Człowiek, w: Encyklopedia katolicka, t. 3, red. R. Łukaszczyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1979, s. 881 – 885.

- Hartman J., Tożsamość, w: Słownik filozoficzny, red. J. Hartman, Kraków 2009, s. 233.
- Janowski K., Lęk, w: Encyklopedia katolicka, t. 10, red. E. Ziemann, Lublin 2004, s. 924 – 926.
- Judycki S., Ja, w: Leksykon filozofii klasycznej, red. nauk. J. Herbut, Lublin 1997, s. 317 – 319.
- Jusiak J., Egzystencjalizm, w: Powszechna encyklopedia filozofii, t. 3, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2002, s. 34 – 45.
- Kowalczyk S., Krajewski R., Osoba w filozofii, w: Encyklopedia katolicka, t. 14, red. E. Gigilewicz, Lublin 2010, s. 900 – 904.
- Krapiec M. A., Decyzja, w: Powszechna encyklopedia filozofii, t. 2, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2001, s. 442 – 444.
- Krapiec M. A., Natura, w: Powszechna encyklopedia filozofii, t. 7, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2006, s. 524 – 530.
- Krapiec M. A., Osoba, w: Powszechna encyklopedia filozofii, t. 7, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2006, s. 873 – 887.
- Krapiec M. A., Wolność, w: Powszechna encyklopedia filozofii, t. 9, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2008, s. 833 – 837.
- Leksykon mistyki. Żywoty – pisma – przeżycia, red. P. Dinzelbacher, tłum. B. Widła, Warszawa 2002.
- Lęk, w: Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych, oprac. A. Podsiad, Z. Więckowski, Warszawa 1983, s. 196.
- MacIntyre A., Existentialism, w: Encyclopedia of Philosophy, t. 3, red. D. M. Barchert, Thomson Gale 2006, s. 500 – 510.
- Natura, w: Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych, oprac. A. Podsiad, Z. Więckowski, Warszawa 1983, s. 232 – 233.
- Ogrodnik B., Jaźń, w: Słownik filozoficzny, red. J. Hartman, Kraków 2009, s. 113.
- Podsiad A., Decyzja, w: Słownik terminów i pojęć filozoficznych, Warszawa 2001 s. 151 – 152.
- Podsiad A., Jaźń, w: Słownik terminów i pojęć filozoficznych, Warszawa 2001, s. 426.
- Podsiad A., Tożsamość, w: Słownik terminów i pojęć filozoficznych, Warszawa 2001, s. 892 – 893.

- Słownik teologii św. Pawła, red. G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, Warszawa 2010.
- Stanowski A., (Człowiek) Społeczna struktura i funkcja, w: Encyklopedia katolicka, t.3, red. R. Łukaszczyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1979, s. 901 – 905.
- Teologia i filozofia. Chrześcijańskie tablice encyklopedyczne, red. M. J. Sawyer, H. W. House, M. D. Hunnax, R. A. D. Chachom, J. M. Mdden, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 1999.
- The Thomas Merton Encyclopedia, red. W. H. Shannon, Ch. M. Bochen, P. F. O'Connell, New York 2002.
- Wawrzyniak A., Egzystencjalizm, w: Leksykon filozofii klasycznej, red. nauk. J. Herbut, Lublin 1997, s. 140 – 144.
- Widła B., Słownik antropologii Nowego Testamentu, Warszawa 2003.

WYKORZYSTANE STRONY INTERNETOWE:

- www.jacques-ellul.org , 17. 07. 2013.
- www.louismassignon.org/index.php?page=biographie, 17. 07. 2013.
- www.mateusz.pl/wam/zd/55-02.htm, 12.06.2013.
- www.ocso.org, 15.07.2014.
- www.pbs.org/programs/walker-percy/, 03.07.2013.
- www.ptta.pl/pef/pdf/t/trentowski.pdf, 19.05. 2014.
- www.thomasmerton.nl, 15. 10. 2011.
- www.thomasmertonsociety.org.uk, 15. 10. 2011.
- www.villaocampo.org/ing/historico/victoria.htm, 03.07.2013.
- www.wikipedia.org
- www.wtl.us.pl/e107_plugins/wtl_hm/index.php?numer=18str=30-38, 12. 12. 2013.

WSTĘP

„Ostatecznie bowiem czymże jest człowiek w przyrodzie? Nicością wobec nieskończoności, wszystkim wobec nicości, ośrodkiem między niczym a wszystkim”¹ - pisał Blaise Pascal. Człowiek - byt cielesno–duchowy jest tajemnicą, której tu, na ziemi nie można do końca poznać. W ludzkim bycie współistnieją bowiem dwa dążenia: ku doczesności i ku wieczności. W nich tkwi istota ludzkiego życia. Pytanie: „Kim jest człowiek?” na przestrzeni wieków nie traci nic ze swej aktualności. Szczególnie mocno rozbrzmiewa w czasach, w których obserwuje się oddalenie od chrześcijańskiego fundamentu i chrześcijańskich wartości. Różne dyscypliny naukowe (fizjologia, anatomia, psychologia, a także antropologia przyrodnicza) starają się rozpatrywać człowieka ze swojej perspektywy. Przedstawiciele nauk filozoficznych również podejmują próby stworzenia całościowego i uniwersalnego opisu człowieka. Jednak wielość nurtów antropologicznych prowadzi także do wielości ujęć ludzkiego istnienia.

Refleksję nad człowiekiem i jego życiem podjął również Thomas Merton. W jego pismach zagadnienie to stanowiło niezwykle interesujący, ważny i pod wieloma względami oryginalny temat. Jednocześnie ze względu na duże zainteresowanie T. Mertona filozofią personalistyczną i egzystencjalistyczną można doszukać się licznych jej wpływów w jego rozważaniach o człowieku.

Tytuł niniejszej rozprawy: „Idee personalistyczne i egzystencjalistyczne w refleksji Thomasa Mertona o człowieku” wymaga przeprowadzenia badań, mających na celu wskazanie oryginalnych elementów refleksji T. Mertona o człowieku oraz ukazanie tego, co Autor przyswoił ze wzmiankowanych nurtów filozoficznych.

Do tej pory problem wpływu idei personalistycznych i egzystencjalistycznych na refleksję T. Mertona o człowieku nie doczekał się systematycznego opracowania. W Polsce rozprawy doktorskie i habilitacyjne koncentrowały się m.in. na podejmowanych przez Mnicha zagadnieniach: świętości, mistyki, cnót teologalnych, duchowości Wschodu, wiary chrześcijańskiej czy poezji, a także kwestiach społecznych². Również wśród rozpraw publikowanych poza granicami naszego kraju nie pojawiła się żadna dotycząca bezpośrednio

¹ B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1983, s. 63.

² Por. Np. P. P. Ogórek, *Mistyka według T. Mertona*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1996; T. Domagała, *Wiara chrześcijańska a duchowość wschodu według Bede Griffithsa i Tomasza Mertona*, Papieska Akademia Teologiczna, Kraków 2006; M. Poks, *Thomas Merton and Latin America: A Consonance of Voices*, Wyższa Szkoła Zarządzania Marketingowego i Języków Obcych, Katowice 2007; W. Grzybowski, *The Poetica and poetry of Thomas Merton: Spirituality and Metaphor*, Uniwersytet Łódzki 1999; G. Potępa, *Cnoty teologalne w pismach Thomasa Mertona*, Uniwersytet Śląski, Katowice 2008.

wskazanego zagadnienia. Oczywiście, wiele z nich na różne sposoby nawiązywało do wskazanej kwestii³.

Losy T. Mertona były już wielokrotnie opisywane⁴, jednak zanim zostanie podjęta analiza publikacji o. Ludwika, warto raz jeszcze przypomnieć historię jego życia. Ułatwi to zrozumienie myśli i przekonań Mertonowskich, analizowanych w dysertacji.

T. Merton był trapiścią⁵ amerykańskiego opactwa Gethsemani. „Miał twarz podobną do Picassa. W zimie nosił czapkę robioną na drutach, podobną do marynarskiej. W jego pustelni leżały pewnie jeszcze cukierki i piwo, jakie tam trzymał dla gości”⁶. Tak o T. Mertonie, po jego nagłej śmierci w Bangkoku, pisał Jim Forest.

„Przyszedłem na świat ostatniego dnia stycznia 1915 r. (...)”⁷ – tymi słowami T. Merton rozpoczął swoją autobiografię pt.: „Siedmiopiętrowa góra” (napisaną już po wstąpieniu do zakonu). T. Merton urodził się w miasteczku francuskim Prades. Jego rodzice byli malarzami. Matka pochodziła ze Stanów Zjednoczonych, a ojciec był Australijczykiem. Po narodzinach młodszego brata - Johna Paula - cała rodzina przeniosła się do Nowego Jorku. Dzieciństwo Thomasa nie należało do najłatwiejszych. Gdy miał zaledwie sześć lat, zmarła jego matka. Ojciec natomiast wiele podróżował. Wyjazdy te stały się z czasem udziałem także starszego syna. Autor „Siedmiopiętrowej góry” uczył się więc w szkole we Francji, potem w szkole angielskiej w Oakham, a następnie na Uniwersytecie Cambridge. W wieku szesnastu lat

³ Najobszerniejszy wykaz prac poświęconych twórczości T. Mertona znajduje się na stronie internetowej: www.thomasmertonsociety.org.uk, 15. 10. 2011.

⁴ Biografię T. Mertona można poznać dzięki lekturze jego autobiografii oraz dzienników. Dostępne są także liczne publikacje biograficzne. Mnich wyznaczył na swojego oficjalnego biografa Johna Howarda Griffina, który jednak zmarł nie ukończywszy swej pracy. Zadanie to przejął Michael Mott. Por. M. Mott, *The Seven Mountains of Thomas Merton*, Boston 1984. Inne opracowania: por. J. H. Forest, *Thomas Merton a Pictorial Biography*, London 1980; E. Rice, *The Man in the Sycamore Tree. The Good Times and Hard Life of Thomas Merton*, New York 1985; P. Kountz, *Thomas Merton as Writer and Monk*, Brooklyn, New York 1991; M. W. Higgins, *Heretic Blond. The Spirituals Geography of Thomas Merton*, Canada 1998; R. Inchausti, *Thomas Merton's American Prophecy*, New York 1998; M.B. Pennington, *Thomas Merton – brat, mnich. W poszukiwaniu prawdziwej wolności*, tłum. E. Natowska, Bydgoszcz 1999; W. H. Shannon, *Milcząca lampa. Opowieść o Thomasie Mertonie*, tłum. A. Wojtasik i P. Ducher, Bydgoszcz – Lublin 2002; S. W. Crompton, *Spiritual Leaders and Thinkers. Thomas Merton*, USA 2004; J. Harford, *Merton and Friends. A Joint Biography of Thomas Merton, Robert Lax and Edward Rice*, New York, London 2006; J. Forest, *Living with Wisdom. A Life of Thomas Merton*, Maryknoll, New York 2008; K. Bragan, *The Making of a Saint. A Psychological Study of the Life of Thomas Merton*, Drrham 2011. Wydanie polskie: J. Forest, *Thomasa Mertona życie z mądrością. Biografia*, tłum. J. Margański, Kraków 2008. L. S. Cunningham, *Thomas Merton and the Monastic Vision*, Cambridge 1999; R. Waldron, *The Wounded Heart of Thomas Merton*, New York 2011. Mniejsze opracowania: A. Bankroft, *Współcześni mistycy i mędrcy*, tłum. M. Kuźniak, Warszawa 1987, s. 30 – 39; N. S. Xavier, *The Two Faces of Religion. A Psychiatrist's View*, Bangalore 1989, s. 142 – 152; *Leksykon mistyki. Żywoty – pisma – przeżycia*, red. P. Dinzlacher, tłum. B. Widła, Warszawa 2002, s. 185.

⁵ Trapiści (OCSO – *Ordo Cisteriensis Strictionis Observantiae*, Zakon Cystersów Ścisłej Obserwancji.) Por. www.ocso.org, 15.07.2014; J. Petry-Mroczkowski, *Amerykańscy trapiści*, w: „W drodze”, nr 12(304), 1998, s. 65.

⁶ I. Evans, J. H. Forest, *Dwugłos o Mertonie*, w: „Znak” 21 (1969), nr 180 (6), s. 781.

⁷ SG, s. 7.

Thomasa dotknęło kolejne nieszczęście, ponieważ jego ojciec zmarł na raka. Młodemu Mertonowi szczególnie doskwierały samotność i smutek. Sposób, w jaki wówczas żył, nie należał do wzorowych. Przeciwnie, często nadużywał alkoholu, opuszczał zajęcia na uczelni i stracił stypendium. Będąc studentem Cambridge, został także ojcem nieślubnego dziecka (wzmianka o tym fakcie została usunięta z autobiografii T. Mertona przez cenzorów zakonnych). Wszystkie te zdarzenia doprowadziły do tego, iż w 1935 r. przeniósł się do Stanów Zjednoczonych i rozpoczął naukę na Uniwersytecie Columbia. Styl jego życia nie zmienił się. Zaczął jednak nieco bardziej interesować się religią. Wewnętrzne poszukiwania i zmagania, których nie ułatwiały trudne dzieciństwo i młodość, doprowadziły młodego T. Mertona do momentu, w którym postanowił zmienić swoje życie. Mimo braku religijnego wychowania w domu, a nawet wrogiego stosunku do Kościoła katolickiego⁸, w 1938 r. przyjął chrzest właśnie w tym Kościele. Po nawróceniu i zakończeniu studiów magisterskich z literatury angielskiej zaczął zastanawiać się nad wstąpieniem do seminarium. Próbował także zostać członkiem zakonu franciszkanów, lecz jego kandydatura została odrzucona. Zniechęcony tym rozpoczął pracę jako nauczyciel we franciszkańskiej szkole św. Bonawentury. Prowadził życie prawie tak surowe jak zakonnik. W 1941 r. odbył rekolekcje w zakonie trapistów w Opactwie Najświętszej Marii Panny w Gethsemani w stanie Kentucky. Miało to decydujący wpływ na jego dalsze losy, ponieważ kilka miesięcy później wstąpił do tego właśnie zgromadzenia, przyjął habit oraz wybrał imię Ludwik. Początkowo miał nadzieję, że jego działalność pisarska należy do przeszłości. Mnich sądził, że w Gethsemani będzie mógł prowadzić życie z dala od świata jako anonimowy trapiś. Jednak napisana i wydana w 1948 r. na polecenie opata klasztoru książka „Siedmiopiętrowa góra” stała się bestsellerem. Wzbudziło to zainteresowanie o. Ludwikiem, który z każdą kolejną publikacją stawał się coraz bardziej popularny. Nawiązywał kontakty osobiste i listowne z wieloma osobami. Z jednej strony bardzo chciał tego kontaktu, z drugiej jednak coraz bardziej pragnął odosobnienia. Mógł to marzenie zrealizować, gdy w 1965 r. uzyskał zgodę przełożonych na zamieszkanie w pustelni na terenie klasztoru. Później pragnieniem Mnicha była chęć opuszczenia Gethsemani. Starania podjęte w tym celu zostały zwieńczone w 1968 r., gdy nowy opat zezwolił o. Ludwikowi na wyjazd do Azji. Podróżując przez Kalifornię, Alaskę, Indie i Cejlon dotarł do Tajlandii. W Bangkoku podczas konferencji przełożonych wspólnot zakonnych T. Merton wygłosił ostatni wykład. Tam bowiem, 10 grudnia 1968 r., zginął w tragicznych okolicznościach.

⁸ Por. SG, s. 33 – 34.

Patrząc na losy i działalność T. Mertona można stawiać pytanie: Kim był? Poetą, pisarzem, fotografem, artystą, autorem listów, krytykiem społeczeństwa? O. Ludwik podejmował aktywność na każdym z tych pól, ale przede wszystkim był mnichem. „O wiele więcej czasu spędzał na mszy, na modlitwie i na medytacji aniżeli na pisaniu książek i listów bądź zajmowaniu się czymś, co zwracałoby nań uwagę opinii publicznej”⁹.

Zaprezentowanie całego bogactwa Mertonowskiego życia i duchowości wymagałoby osobnego opracowania. Podobnie jest też w przypadku przedstawienia jego działalności pisarskiej¹⁰. Warto wspomnieć w tym miejscu o książce „More Than Silence. A Bibliography of Thomas Merton”¹¹. Publikacja ta stanowi kompletną bibliografię twórczości T. Mertona. Autorka opracowania, Patricia A. Burton, uwzględniła także wszystkie wydania i tłumaczenia pism Mnicha na poszczególne języki.

Trapista z Gethsemani pisał powieści, dzienniki, listy, artykuły, eseje, recenzje i wiersze. Bogata była również tematyka jego publikacji. Podejmował zagadnienia dotyczące duchowości, wiary, religii, Kościoła, spraw społeczno-politycznych¹², a w ostatnich latach życia także buddyzmu zen. Stojąc wobec takiej ilości tekstów i tematów, należy najpierw dokonać pewnej ich klasyfikacji.

Od czego więc należy zacząć lekturę pism T. Mertona? Wybór staje się łatwiejszy, gdy dokona się podziału jego pism na kilka grup. Taka systematyzacja pozwala czytelnikowi lepiej orientować się w dorobku Mnicha. Do pierwszej grupy należą publikacje autobiograficzne. Trzeba jednak zaznaczyć, iż taki charakter miały prawie wszystkie książki o. Ludwika. M. Basil Pennington podkreślał, że „jedyną rzeczą, o której – według swojego odczucia – mógł (T. Merton) pisać dobrze, było to, co było dla niego prawdziwe. Kiedyś napisał: *Każda książka, którą piszę, jest zwierciadłem mojego charakteru i sumienia*”¹³. Z pewnością taki charakter miały opowiadania i powieści pisane przez T. Mertona w młodości. Niestety, uległy one zniszczeniu. Jedyną zachowaną książką z tego okresu jest „Mój spór z gestapo. Dziennik makaroniczny”¹⁴. Na uwagę zasługuje tu przede wszystkim przywołana już książka „Siedmiopiętrowa góra”, w której Autor opisuje swoje życie od

⁹ J. Forest, *Thomasa Mertona życie z mądrością. Biografia*, s. 14.

¹⁰ Por. *Thomas Merton A Comprehensive Bibliography. New Edition*, wybór i red.: M. E. Breit, R. E. Daggy, New York – London 1986. Polska bibliografia Mertonowska znajduje się w: *Studia Mertoniana 1*, red. K. Bielawski, Bydgoszcz 2002. Bibliografia Mertonowska jest także dostępna na stronie internetowej: www.thomasmerton.nl, 15. 10. 2011.

¹¹ P. A. Burton, *More Than Silence. A Bibliography of Thomas Merton*, USA 2008.

¹² T. Merton był także zainteresowany sprawą pokoju na świecie. Por. T. Merton, *Peace in the Post-Christian Era*, red. P. A. Burton, New York 2004. Werjsa polska: T. Merton, *Pokój w erze postchrześcijańskiej*, tłum. E. Kopacz, Kraków 2006.

¹³ M. B. Pennington, *Thomas Merton – brat, mnich. W poszukiwaniu...*, s. 263.

¹⁴ T. Merton, *Mój spór z Gestapo. Dziennik makaroniczny*, tłum. A. Gomola, Poznań 1995.

narodzin aż do wstąpienia do zakonu trapistów. Odrębną grupę stanowią dzienniki¹⁵. Są wśród nich dzienniki pisane przez T. Mertona na własny użytek (dziennik „z Perry Street” oraz „ze Św. Bonawentury”). Większość z tych prywatnych zapisków znajduje się w Merton Collection w Bellarmine College w Louisville. Poza nimi istnieje, powstała na ich podstawie, grupa tekstów, przygotowanych do publikacji. Są to: „The Secular Journal of Thomas Merton”¹⁶ (o. Ludwik opisuje tu czas przed wstąpieniem do trapistów), „The Sign of Jonas”¹⁷ (obejmuje lata 1946 r. – 1952 r.), „Conjectures of a Guilty Bystander”¹⁸ (zawiera wspomnienia z lat 60.) i „A Vow of Conversation: Journals 1964 – 1965”¹⁹ (notatki prowadzone od sylwestra 1963 r. do 9 września 1965 r.). Osobny zbiór stanowią dzienniki, które zostały napisane przez Trapistę z przeznaczeniem do publikacji: „Day of a Stranger”²⁰, „Woods, Shore, Desert: A Notebook, May 1968”²¹, „Thomas Merton in Alaska: Prelude to the Asian Journal: The Alaskan Conferences, Journals and Letters”²², „The Asian Journal of Thomas Merton”²³.

W dorobku o. Ludwika równie cenne okazują się listy²⁴. Są one bowiem źródłem wiedzy o ich Autorze. Od 1965 r. Trapista zaczął stosować także formę listu okólnego. W ten sposób odpowiadał na listy tym wszystkim, którym nie mógł osobiście odpisać.

¹⁵ T. Merton, *Run to the Mountain: The Story of a Vocation*, vol. 1. 1939 – 1941, red. P. Hart, San Francisco 1995. Wydanie polskie: *Bieg ku górze. Historia powołania (1939 – 1941)*, tłum. A. Jaworowska, Poznań 2002. *Entering the Silence: Becoming a Monk and Writer*, vol. 2, 1941 – 1952, red. J. Montaldo, San Francisco 1996; *A Search for Solitude: Pursuing the Monk's True Life*, vol. 3, 1952 – 1960, red. L. S. Cunningham, San Francisco 1996; *Turning Toward the World: The Pivotal Years*, vol. 4, 1960 – 1964, red. V. A. Kramer, San Francisco 1997; *Dancing in the Water of Life: Seeking Peace in the Hermitage*, vol. 5, 1963 – 1965, red. R. E. Daggy, San Francisco 1997; *Learning to Love: Exploring Solitude and Freedom*, vol. 6, 1966 – 1967, red. Ch. M. Bochen, San Francisco 1997; *The Other Side of the Mountain: The End of the Journey*, vol. 7, 1967 – 1968, red. P. Hart, San Francisco 1998.

¹⁶ T. Merton, *The Secular Journal of Thomas Merton*, New York 1959.

¹⁷ T. Merton, *The Sign of Jonas*, New York 1953. Wydanie polskie: *Znak Jonasza*, tłum. K. Horodyska-Poborska, Warszawa 1962.

¹⁸ T. Merton, *Conjectures of a Guilty Bystander*, Garden City NY 1966. Wydanie polskie: *Zapiski współwinnego widza*, tłum. Z. Ławrynowicz i M. Maciołek, Poznań 1994.

¹⁹ T. Merton, *A Vow of Conversation: Journals 1964 – 1965*, red. N. B. Stone, New York 1988. Wydanie polskie: *Ślub konwersacji. Dziennik 1964 – 1965*, tłum. A. Gomola, Poznań 1997.

²⁰ T. Merton, *Day of a Stranger*, red. R. E. Daggy, Salt Lake City 1981. Wydanie polskie: *Dzień obcego*, tłum. M. Cielecka i M. Bielawski, Kraków 2005.

²¹ T. Merton, *Woods, Shore, Desert: A Notebook, May 1968*, Santa Fe NM 1982. Wydanie polskie: *Las, wybrzeże, pustynia (notatnik, maj 1968)*, tłum. E. Tabakowska, Kraków 1995.

²² T. Merton, *Thomas Merton in Alaska: Prelude to the Asian Journal: The Alaskan Conferences, Journals and Letters*, New York 1989.

²³ T. Merton, *The Asian Journal of Thomas Merton*, red. N. Burton, P. Hart i J. Laughlin, New York 1973. Wydanie polskie: *Dziennik azjatycki*, tłum. E. Tabakowska, Kraków 1993.

²⁴ Zbiory listów: *The Hidden Ground of Love: The Letters of Thomas Merton on Religious Experience and Social Concerns*, red. W. H. Shannon, London 1990; *The Road to Joy: The Letters of Thomas Merton to New and Old Friends*, red. R. E. Daggy, New York 1989; *The School of Charity: The Letters of Thomas Merton on Religious Renewal and Spiritual Direction*, red. P. Hart, New York 1990. Wydanie polskie: *O odnowie życia zakonnego i kierownictwie duchowym. Niepublikowane listy Thomasa Mertona*, tłum. A. Świerżowska, Kraków 2009. *The Courage for Truth: The Letters of Thomas Merton to Writers*,

Inną przestrzenią działalności pisarskiej T. Mertona była poezja, w której poruszał bardzo różnorodną tematykę, dotyczącą życia codziennego, modlitwy, świętych, znanych postaci czy Pisma Świętego. Jako ostatnie źródło wiedzy o Mnie z Gethsemani i jego poglądach należy wskazać nagrania. Praktyka nagrywania Mertonowskich konferencji wygłaszanych dla nowicjuszy rozpoczęła się w kwietniu 1962 r. Zagadnienia, które podejmował podczas wykładów T. Merton to: historia i duchowość monastycyzmu, Pismo Święte, ojcowie Kościoła, walka z dyskryminacją rasową, zbrojenia nuklearne, marksizm, technika, postęp, tragedia grecka, filozofia stoicka, twórczość A. Camus itd.

Tak imponująca liczba publikacji stanowi niezwykle cenne źródło, pozwalające poznać dorobek, duchowość, poglądy i życie T. Mertona. Jednak duża liczba tekstów może sprawiać także trudności w czasie ich systematycznej analizy, a sam proces badawczy, obejmujący całość dorobku o. Ludwika, mógłby przekraczać granice jednej dysertacji. Z tego względu w niniejszej pracy zdecydowano się na ograniczenie materiału źródłowego do kilku wybranych pozycji. Znalazł się wśród nich „The New Man”²⁵ - książka wydana w 1961 r., napisana przez T. Mertona najprawdopodobniej w 1954 r. lub 1955 r.²⁶. Pierwotny tytuł „najważniejszego i najgłębszego dzieła teologicznego (...)”²⁷ Mnicha brzmiał „Existential Communion” („Egzystencjalna komunია”). Drugą pozycją jest „New Seeds of Contemplation”²⁸ - napisana w 1961 r., wydana w 1962 r.²⁹. Książka ta powstała 12 lat po „Seeds of Contemplation”³⁰, bestselleru, który bardzo szybko wszedł w skład kanonu literatury duchowej. Choć obie pozycje w wielu miejscach pokrywają się ze sobą, jednak stanowią pod wieloma względami odrębne teksty. Krzysztof Bielawski w posłowie do wydania polskiego „Nowego posiewu kontemplacji” zaznaczył, powołując się na jednego z recenzentów, że jest to zupełnie nowa książka, napisana przez „nowego Mertona”. „Owa nowość znalazła swe najpełniejsze wytłumaczenie w jednym przymiotniku: bardziej ludzki”³¹. Trzecią książką, która będzie w niniejszej dysertacji poddana systematycznej analizie jest: „Conjectures of a Guilty

red. Ch. M. Bochen, San Diego 1994. W języku polskim ukazał się fragment zbioru obejmujący korespondencję z Czesławem Miłoszem: *Thomas Merton, Czesław Miłosz. Listy*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1991. *Witness to Freedom: The Letters of Thomas Merton in Time of Crisis*, red. W. H. Shannon, San Diego 1995.

²⁵ T. Merton, *The New Man*, Batman Books 1981. Wydanie polskie: *Nowy człowiek*, tłum. P. Ciesielski, Kraków 1996.

²⁶ Por. OZZ, s. 192; W. H. Shannon, *New Man, the*, w: *Thomas Merton Encyclopedia*, red. W. H. Shannon, Ch. M. Bochen, P. F. O’Connell, Maryknoll, New York 2002, s. 322 – 323.

²⁷ M. B. Pennington, *Thomas Merton – brat, mnich. W poszukiwaniu...*, s. 255.

²⁸ T. Merton, *New Seeds of Contemplation*, London 1962. Wydanie polskie: *Nowy posiew kontemplacji*, tłum. L. Zielińska, Bydgoszcz 1999.

²⁹ Por. W. H. Shannon, *New Seeds of Contemplation*, w: *Thomas Merton Encyclopedia*, s. 324 – 325.

³⁰ T. Merton, *Seeds of Contemplation*, New York 1949. Wydanie polskie: *Posiew kontemplacji*, tłum. M. Morstin-Górska, w: *Posiew kontemplacji. Nikt nie jest samotną wyspą*, Kraków 1989.

³¹ K. Bielawski, *Posłowie. Od redakcji wydania polskiego*, w: NPK, s. 286.

Bystander” – zapiski sporządzane od 1956 r. do 1965 r.. W tym ostatnim roku Autor przygotował tekst do druku, uzupełniając go o nowe wątki i przemyślenia³². Główne przesłanie książki, wydanej w 1966 r.³³, zostało ujęte w jej tytule. „Współwinny widz” jest osobą, która nie jak bierny obserwator przygląda się światu, ale bierze odpowiedzialność za to, co widzi. „Publiczność bowiem, jak sugeruje Merton, nawiązując do Kierkegaarda (Søren Kierkegaard – *Bieżący wiek*), powstaje z istot indywidualnych w chwili, kiedy one stają się niczym (...)”³⁴. Zatem koncepcja publiczności – anonimowej, biernej masy, pochłaniającej jednostki, stała się dla T. Mertona bodźcem do nadania swoim przemyśleniom tytułu, który odwraca porządek, a tym samym wskazuje na odpowiedzialność i współwinę widza. Kolejną książką, stanowiącą podstawowe źródło niniejszych badań, będzie pozycja „Contemplative Prayer”³⁵. Ostatnia, napisana w latach sześćdziesiątych przez o. Ludwika pozycja, ukazała się po jego śmierci w 1969 r.³⁶. Różni się ona od innych Mertonowskich tekstów poświęconych modlitwie i życiu wewnętrznemu. Mniej w niej obrazów, metafor i odniesień do współczesności. Autor rozważa tu tematy takie jak np.: modlitwa, kontemplacja, działanie, doświadczenie pustki, lęku egzystencjalnego, noc ciemna i asceza. Odwołuje się przy tym zarówno do tradycji wielkich mistyków, jak i do filozofów (np. A. Camusa, M. Heideggera, B. Pascala, G. Marcela). Ostatnią pozycją źródłową będzie „The Inner Experience: Notes on Contemplation”³⁷ wydana dopiero w 2003 r. Uznaje się, że praca ta pochodzi z 1959 r., choć ostateczne poprawki zostały dokonane przez Mnicha dopiero w 1968 r. Przyjmując takie datowanie tekstu, można twierdzić za Williamem H. Shannonem, iż jest on „pomostem między wczesnym i późnym Mertonem”³⁸. O. Ludwik podejmuje temat kontemplacji, ukazując ją jako dotyczącą całości ludzkiego życia oraz kontynuuje i rozwija zagadnienie „prawdziwej” oraz „fałszywej jaźni”. Ponadto w książce został wyeksponowany (odrzucony w „Posiewie kontemplacji”) problem wschodniej myśli religijnej. W. H. Shannon zaznaczył: „wraz z tym kontaktem ze Wschodem pojawia się u niego (T. Mertona) skłonność do myśli egzystencjalnej (odniesienia do różnych pisarzy egzystencjalnych są przytaczane z uznaniem)”³⁹.

³² Por. T. Merton, *Przedmowa*, w: ZWW, s. 17 – 20.

³³ Por. W. H. Shannon, *Conjectures of a Guilty Bystander*, w: *Thomas Merton Encyclopedia*, s. 75 – 79.

³⁴ Z. Ławrynowicz, *Słowo wstępne*, w: ZWW, s. 12.

³⁵ T. Merton, *Contemplative Prayer*, New York 1996. Wydanie polskie: *Modlitwa kontemplacyjna*, tłum. M. Dybowski, Poznań 1986.

³⁶ Por. W. H. Shannon, *Climate of Monastic Prayer, the*, w: *Thomas Merton Encyclopedia*, s. 64 – 65.

³⁷ T. Merton, *The Inner Experience: Notes on Contemplation*, red. W. H. Shannon, San Francisco 2004. Wydanie polskie: *Doświadczenie wewnętrzne. Zapiski o kontemplacji*, tłum. I. i P. Zarębscy, Kraków 2005.

³⁸ W. H. Shannon, *Wprowadzenie*, w: DWZK, s. 18. Por. W. H. Shannon, *Inner Experience, the*, w: *Thomas Merton Encyclopedia*, s. 217 – 218.

³⁹ W. H. Shannon, *Wprowadzenie*, w: DWZK, s. 19.

Przedstawione powyżej książki będą dla niniejszej dysertacji źródłami podstawowymi. Można jednak zastanawiać się: dlaczego właśnie te publikacje zostały wybrane spośród tak wielu tekstów T. Mertona? Udzielając odpowiedzi, należy zwrócić uwagę na kilka istotnych kwestii. Po pierwsze, o wyborze wskazanych książek zdecydowała podejmowana w nich tematyka. Wszystkie stanowią zapis przymysłów T. Martona na temat człowieka, jego egzystencji, sensu i celu ludzkiego życia, a także poszukiwania „prawdziwego ja”. We wszystkich wskazanych pracach wyraźnie ujawniają się również filozoficzne zainteresowania Mnicha z Gethsemani. Już tytuły dwóch z nich - „Nowy człowiek” (pierwotnie „Egzystencjalna komunia”) oraz „Zapiski współwinnego widza” - mogą wskazywać na zainteresowanie egzystencjalizmem. Potwierdza to treść dwóch kolejnych prac: „Modlitwa kontemplacyjna” i „Doświadczenie wewnętrzne. Zapiski o kontemplacji”. Natomiast książka „Nowy posiew kontemplacji”, w której szczególnie często pojawia się rozróżnienie: „prawdziwe” - „fałszywe ja”, może być świadectwem znajomości personalizmu. Nie oznacza to, że tylko w tych publikacjach T. Merton podejmuje rozważania o człowieku oraz że tylko w tych książkach należy doszukiwać się obecności śladów personalizmu i egzystencjalizmu. Z tego względu tam, gdzie będzie to konieczne, zostaną przywołane także inne pisma Trapisty. Drugim powodem, który zdecydował o wyborze wskazanych tekstów, jest fakt, iż są one uznawane za szczególnie ważne w dorobku Mnicha i cieszą się dużym zainteresowaniem czytelników⁴⁰. Trzecim argumentem, przemawiającym za wymienionymi pozycjami, jest stosunek do nich ich Autora. „6 lutego 1967 r., na pojedynczej kartce papieru (T. Merton) sporządził wykres, obrazujący ranking jego książek, od *okropnej* do *najlepszej*. Jedna książka znalazła się na dole listy („What Are These Wounds?”). Żadna nie była wskazana jako najlepsza”⁴¹. Książki, stanowiące źródło niniejszej pracy, znalazły się na pozycji „dobre” („Nowy człowiek”) oraz „lepsze” („Zapiski współwinnego widza” i „Nowy posiew kontemplacji”)⁴². Ostatnim argumentem, przemawiającym za wyborem wskazanych źródeł, jest fakt ich powstania w ostatnich latach życia o. Ludwika. Zostały bowiem napisane na przestrzeni lat: 1954 – 1968. Należą więc od dzieł reprezentatywnych dla dwóch ostatnich etapów twórczości Mnicha z Gethsemani.

Sam Autor w jednym ze swoich listów⁴³ z 17 czerwca 1968 r. dokonał perjuryzacji swojej działalności pisarskiej na trzy okresy i określił dzieła dla nich charakterystyczne.

⁴⁰ Por. P. P. Ogórek, *Czym jest świętość w teologii życia wewnętrznego Tomasza Mertona*, Kraków 1982, s. 9.

⁴¹ L.S. Cunningham, *Thomas Merton...*, s. 222.

⁴² Por. W. H. Shannon, *Thomas Merton. An Introduction*, Cincinnati, Ohio 2005, s. 124 – 129. J. Forest, *Living with Wisdom. A Life...*, s. 206; L. S. Cunningham, *Thomas Merton...*, s. 222.

⁴³ Por. OZZ, s. 520 – 522.

Okres pierwszy (1938 – 1949) wiązał m.in. z „Posiewem kontemplacji”. W okresie drugim (1950 – 1960) na uwagę zasługują zwłaszcza: „Nikt nie jest samotną wyspą”, „Znak Jonasza”, „Myśli w samotności”, „Życie w milczeniu”. W tym czasie T. Merton zaczął się także interesować psychoanalizą, egzystencjalizmem i buddyzmem⁴⁴, lecz, jak sam zaznaczył, owoce tych zainteresowań widoczne są dopiero w okresie trzecim (1961 – 1968). W nim właśnie powstały: „Nowy posiew kontemplacji”, „Zapiski współwinnego widza”, „Seeds of Destruction”, „W natarciu na niewypowiadalne”. Wcześniej T. Merton dokonał periodyzacji swojej twórczości na cztery okresy: pierwszy od 1942 r. do 1944 r., drugi od 1944 r. do 1949 r. (powstały wówczas m.in. „Siedmiopiętrowa góra”, „Posiew kontemplacji”), trzeci od 1949 r. do 1955 r. (napisał wtedy m. in. „Znak Jonasza”, „Nikt nie jest samotną wyspą”) i czwarty, który rozpoczął się w 1955 r.⁴⁵ Niezależnie od tego, który podział zostanie przyjęty, należy uznać, że książki, będące materiałem źródłowym niniejszej pracy, są efektem dojrzałych przemyśleń i wynikiem doświadczenia, pasji oraz fascynacji ostatnich lat życia Mnicha z Gethsemani.

Po zaprezentowaniu tematu dysertacji oraz określeniu źródeł należy wskazać jej cel. Jest nim próba odkrycia i wskazania obecności idei personalistycznych i egzystencjalistycznych w refleksji T. Mertona o człowieku. Należy jednak zastanowić się najpierw, czy tak wyznaczony cel ma szanse na realizację? Czy o. Ludwik znał dorobek reprezentantów wspomnianych nurtów i nim się interesował? Czy lektura ich pism miała jakikolwiek wpływ na jego rozważania antropologiczne? Odpowiedź na postawione pytania jest pozytywna. Okazuje się bowiem, iż Autor „Siedmiopiętrowej góry” w wielu swoich publikacjach pozostawił ślady znajomości dorobku zarówno personalistów, jak i egzystencjalistów. Ponadto autorzy opracowań, choć nie podjęli systematycznej analizy omawianego zagadnienia, jednak wskazywali na wpływ poszczególnych filozofów w Mertonowskiej refleksji. M. B. Pennington stwierdził: „Merton był pod wpływem francuskiej szkoły personalistycznej i egzystencjalistycznej, dla której poszukiwanie własnej tożsamości miało ogromne znaczenie. Z pewnością był egzystencjalistą”⁴⁶. Uwaga ta znajduje swoje potwierdzenie w zapisanych w „Siedmiopiętrowej górze” słowach T. Mertona:

⁴⁴ T. Merton interesował zarówno buddyzm, zen oraz hinduizm i sufizm. Por. T. Merton, *Mystics and Zen Masters*, New York 1967. Wersja polska: T. Merton, *Mistycy i mistrzowie zen*, tłum. T. Bieroń, Poznań 2003. T. Merton, *Zen and the Birds of Appetite*, New York 1968. Wersja polska: T. Merton, *Zen i ptaki żądzy*, tłum. A. Szostkiewicz, Warszawa 1988. T. Merton, *The Way of Chuang Tzu*, New York (1965) 2010. Wersja polska: T. Merton, *Droga Chuang Tzu*, tłum. M. Godyn, Kraków 2005.

⁴⁵ Por. T. Merton, *A Thomas Merton Reader*, red. T. P. Mc Donnell, Harcourt, New York 1962, s. VIII – IX.

⁴⁶ M. B. Pennington, *Dodatek bibliograficzny*, tłum. M. Cielecka, w: M. B. Pennington, *Thomas Merton – brat, mnich. W poszukiwaniu...*, s. 263.

A jedna z rzeczy, którą natychmiast wyczuł – podczas gdy ja sam byłem daleki od możliwości zdania sobie z niej sprawy – to fakt, że nastawienie i rodzaj mojego umysłu były zasadniczo „augustiańskie”. (...) Oczywiście, ze strony „tomisty” to określenie „augustiański” może nie zawsze być komplementem. Ale jeśli chodzi o Dana Walsha, który był prawdziwym filozofem katolickim, to można je było uważać za pochwałę.(...) Jest to wielkim komplementem, jeżeli zostaniemy zaliczeni do tego samego duchowego dziedzictwa co św. Anzelm, św. Bernard, św. Bonawentura, Hugo i Ryszard z Saint – Victor, a także i Dunst Szkot. A z tego, co mówił, rozumiałem, że wrodzony kierunek mojego umysłu nie idzie po linii intelektualnego, dialektycznego i spekulatywnego charakteru tomizmu, ale raczej duchowych, mistycznych, woluntarystycznych i praktycznych cech św. Augustyna i jego następców⁴⁷.

Ten fragment autobiografii wydaje się sytuować umysłowość T. Mertona blisko egzystencjalizmu. Genealogia tego kierunku sięga bowiem początków historii filozofii i nie rozpoczyna się wraz z Kierkegaardem. Egzystencjalistami *ante litteram* można bowiem nazwać również tych filozofów, dla których egzystencja człowieka stanowiła centrum ich filozoficznej refleksji. Zatem egzystencjalistą można określić Sokratesa, Augustyna i B. Pascala. Spostrzeżenie D. Walsha dotyczące „augustiańskiego kierunku” umysłu T. Mertona jest niezwykle cenne dla poszukiwania śladów egzystencjalizmu w jego pismach. Jednak nie tylko egzystencjalizm mógł pozostawić ślady w rozważaniach Trapisty z Gethsemani. W liście z 25 marca 1967 r. Mnich wymienił kilkunastu myślicieli, którzy mieli na niego wpływ. Obok św. Tomasza z Akwinu, Dunska Szkota, św. Augustyna, św. Jana od Krzyża, Hansa Ursa von Balthasara, Henri de Lubac’a i Karla Rahnera wymienił także Blaisa Pascala, Alberta Camusa, a także personalistów Jacquesa Maritaina i Étienne Gilsona⁴⁸.

Cel niniejszej pracy będzie realizowany w oparciu o analizę wskazanych tekstów źródłowych. W przeprowadzaniu badań wykorzystywane będą ich polskie przekłady, choć zostaną one zestawiane też z tekstami oryginalnymi, zwłaszcza w miejscach, w których przekład polski wydaje się niewystarczający. Poza źródłami wykorzystane będą również inne dzieła Trapisty, a także liczne opracowania biograficzne i tematyczne poświęcone myśli T. Mertona oraz te, dotyczące personalizmu i egzystencjalizmu.

Aby zrealizować cel dysertacji, przyjęto następującą metodę pracy: wybór tekstów poruszających problem człowieka i jego życia, określenie zagadnień szczegółowych, analiza poszczególnych tekstów pod kątem obecności śladów idei personalistycznych i egzystencjalistycznych oraz próba systematyzacji refleksji antropologicznej Mnicha. Taka metoda badań jest podyktowana charakterem źródeł podstawowych. Nie są one bowiem

⁴⁷ SG, s. 264 – 265.

⁴⁸ JOY, s. 349.

podręcznikowym zapisem, lecz zbiorem refleksji T. Mertona, który nie był w sensie dosłownym ani filozofem, ani teologiem, lecz pisarzem.

O treści zawartej w rozdziałach i ich strukturze decydują główne wątki myśli T. Mertona na temat człowieka. Przyjęta struktura dysertacji służy także realizacji jej celu. Plan pracy może sprawiać wrażenie skomplikowanego i mało harmonijnego, jednak właśnie taki jej podział oddaje niezwykle swobodny i niesystematyczny charakter Mertonowskiej refleksji.

Planowana rozprawa będzie zatem składała się z trzech podstawowych części. W pierwszej (źródłowo analitycznej) ukazane zostaną ślady obecności w wybranych pismach Mnicha odniesień i bezpośrednich nawiązań do personalistów i egzystencjalistów, ich dzieł oraz myśli. W pierwszym paragrafie wskazane będą odniesienia do J. Maritaina, É. Gilsona, É. Mouniera oraz P. T. de Chardina. Drugi paragraf zostanie poświęcony egzystencjalistom - J. P. Sartre'owi, A. Camusowi oraz pozostałym takim jak: B. Pascal, S. Kierkegaard, K. Jaspers, G. Marcel, M. Heidegger oraz M. Moreau-Ponty.

Przypisanie poszczególnych filozofów do grona personalistów i egzystencjalistów ma swoje uzasadnienie i potwierdzenie w licznych opracowaniach filozoficznych⁴⁹, w których autorzy ci są właśnie tak klasyfikowani. Choć wśród egzystencjalistów może dziwić obecność B. Pascala i S. Kierkegarda, jednak są to myśliciele, których także niejednokrotnie wspomina się w tekstach poświęconych egzystencjalizmowi⁵⁰. Pierwszy, „podkreślający przygodność ludzkiej egzystencji i jej skończoność”⁵¹, ukazywany w nich jest jako źródło inspiracji, a drugi uznawany za prekursora tego kierunku. Jednak S. Kierkegaard został przywołany w niniejszej rozprawie nie tylko jako prekursor egzystencjalizmu, ale również jako autor, którego myśl w wielu miejscach pozostaje zgodna z założeniami wspomnianego kierunku.

Pierwszy rozdział niniejszej dysertacji pozwoli określić stopień zainteresowania T. Mertona życiem i dorobkiem poszczególnych filozofów. Umożliwi to także ustalenie przedziału czasowego, w którym Trapista szczególnie interesował się dorobkiem danego myśliciela. Podjęte w tym rozdziale badania pozwolą również wskazać główne tematy, które

⁴⁹ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11: *Pozytywizm logiczny i egzystencjalizm*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2007, s. 94, 110 – 144; A. MacIntyre, *Existentialism*, w: *Encyclopedia of Philosophy*, red. D. M. Barchert, Thomson Gale 2006, s. 504 – 505; W. A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1972, s. 43; Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2008, s. 125.

⁵⁰ Por. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, t. 2: *Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu*, Kraków 2009, s. 364, 366, 370; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3: *Filozofia XIX wieku i współczesna*, Warszawa 1990, s. 347; *Egzystencjalizm i fenomenologia*, w: *Teologia i filozofia. Chrześcijańskie tablice encyklopedyczne*, t. 2, red. M. J. Sawyer, H. W. House, M. D. Hunnax, R. A. D. Chachom, J. M. Mdden, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 1999, s. 369.

⁵¹ T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, t. 2, s. 364.

przyciągały uwagę o. Ludwika w pismach filozofów. Będzie to podstawą i punktem wyjścia dla drugiej oraz trzeciej części niniejszej rozprawy. Będą one dotyczyły obecności poszczególnych idei personalistycznych i egzystencjalistycznych w refleksji T. Mertona o człowieku. Wybrane tematy, obecne w pismach Mnicha, zostaną zbadane pod kątem recepcji wzmiankowanych idei.

Rozdział drugi zostanie poświęcony podstawowym pojęciom antropologii T. Mertona. W czterech kolejnych paragrafach omówione zostaną takie zagadnienia jak: „natura ludzka”, „osoba ludzka”, „wolność” oraz „ciało” i „dusza”. W pierwszym paragrafie podjęta zostanie próba ukazania tego, jak Mnich rozumie i przedstawia „naturę” człowieka, jej sytuację przed i po grzechu pierworodnym oraz cechy charakterystyczne („dobro”, „wolność” i „miłość”). W ostatnim punkcie tego paragrafu przeanalizowane zostanie akcentowane przez T. Mertona przechodzenie „od natury do osoby”.

W paragrafie drugim - jako naturalnej kontynuacji pierwszego – zanalizowany będzie problem „osoby” w Mertonowskich pismach. W tym przypadku jednak konieczne wydaje się zaprezentowanie krótkiej historii rozumienia pojęcia „osoba” po to, by następnie ukazać, jak jest ono definiowane przez Trapistę. Ze względu na to, że w jego tekstach zagadnienie „osoby” pozostaje w związku z takimi kwestiami jak: „jednostka” i „zbiorowość” niezbędne okazuje się zaprezentowanie również tych problemów. Natomiast obecny w refleksji o. Ludwika dynamizm w pojmowaniu „osoby” oraz przekonanie o konieczności ciągłego stawiania się nią będzie zbadany i zaprezentowany w punkcie „Stać się osobą”. Drugi paragraf, poza przedstawieniem myśli T. Mertona, będzie także zawierał w dwóch punktach zestawienie jego spostrzeżeń z intuicją personalistów i egzystencjalistów.

Trzeci paragraf skoncentruje się na zagadnieniu „wolności”. W pierwszym punkcie konieczne trzeba wskazać najpierw na rolę wolności z życia T. Mertona, ponieważ Mnich aż do śmierci nieustannie o nią zabiegał. Dopiero na tym biograficznym tle będą analizowane takie zagadnienia jak: Mertonowskie rozumienie wolności, postulat wyrzeczenia się jej oraz droga do wolności prawdziwej. Ten paragraf także zostanie zakończony konfrontacją myśli Trapisty z filozoficznymi poglądami na temat „wolności”.

W ostatnim paragrafie zostaną przedstawione zagadnienia związane z „ciałem” i „duszą” człowieka. W celu właściwego zrozumienia poglądów Mnicha na temat „ciała” i „duszy” najpierw przypomniane zostanie to, jak zagadnienia te były ujmowane w filozofii. Następnie analizowane będą kwestie: „jedność ciała i duszy”, „ciało”, „dusza”, a także „głębia duszy”, „dusza po upadku”, „obecność Boga w duszy” oraz „obraz i podobieństwo Boga w człowieku”.

Treści zawarte w ostatnim rozdziale będą również analizą istotnych zagadnień w Mertonowskiej antropologii. Zaprezentowane w nim kwestie będą stanowiły integralną część niniejszej dysertacji i jej zwieńczenie. Tutaj bowiem podjęte zostaną te problemy, w których szczególnie mocno i wyraźnie ujawnia się ślady personalizmu i egzystencjalizmu w rozważaniach Mnicha o człowieku. W kolejnych paragrafach zostaną omówione i zestawione z myślą personalistyczną i egzystencjalistyczną zagadnienia takie jak: „kształtowanie siebie”, „lęk”, „fałszywe” oraz „prawdziwe ja”. Ostatnią kwestią, tutaj podjętą, będzie wybór pomiędzy jednym a drugim „ja”.

Taki wybór zagadnień i sposób ich prezentacji zostały podyktowane dążeniem do jak najpełniejszego zrealizowania celu pracy, a także pragnieniem zachowania i przybliżenia oryginalnej myśli Mnicha z Gethsemani. Struktura pracy pozwala bowiem nie tylko na przedstawienie prowadzonych badań, ale jest ich wynikiem.

Ze względu na ograniczone ramy dysertacji konieczne będzie pominięcie niektórych zagadnień dotyczących człowieka. Do takich właśnie tematów, tylko wzmiankowanych w pracy, należy zaliczyć relację między człowiekiem i Bogiem, człowiekiem i innymi ludźmi, człowiekiem i światem stworzonym, stosunek T. Mertona do postępu i techniki, a także spostrzeżeń Mnicha na temat roli samotności, kontemplacji, modlitwy, prawdy, cierpienia i miłości w ludzkim życiu. Zagadnienia te wymagałyby osobnego obszernego opracowania.

W tym miejscu należałoby jednak przypomnieć kilka istotnych informacji na temat personalizmu i egzystencjalizmu, wskazać na różnice pomiędzy oboma nurtami, a także ich punkty styczne. Ta charakterystyka będzie punktem odniesienia w toku podjętych w pracy analiz rozważań T. Mertona o człowieku.

Słowo „le personnalisme” pierwotnie (od 1737 r.) było używane na oznaczenie „egoizmu” czy „egocentryzmu”. Dopiero w 1799 r. Friedrich Daniel Schleiermacher użył określenia „der Personalismus” w znaczeniu pozytywnym. Chciał przez nie wyrazić przekonanie, że Bóg jest osobowym bytem, innym niż wszechświat. Natomiast powszechne przyjęcie tego terminu miało miejsce w II połowie XIX w.⁵² W ciągu kolejnych lat termin ten był stosowany przez filozofów USA, Anglii, Francji i Niemiec. Jednym z popularyzatorów terminu „personalizm” był Charles Renouvier (1815 – 1903), który określił personalizm jako doktrynę o osobowości, która „(...) stawia sobie jako zadanie, by wykazać za pomocą racji przede wszystkim logicznych, a następnie moralnych, że poznanie osoby jako świadomości i woli jest fundamentem wszystkich poznań ludzkich”⁵³. Wpływ na rozwój personalizmu

⁵² Por. Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, s. 117.

⁵³ Cyt. za: W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 73.

miało wielu myślicieli, przynależących do różnych kierunków filozoficznych. Personalizm nie ograniczał się tylko do filozofii, ale nurt ten miał także wpływ na inne płaszczyzny ludzkiego życia i działania: medycynę, etykę, gospodarkę, pedagogikę i teologię. Wszystko to przyczyniło się do powstania wielu różnych opisów i definicji tego kierunku.

W opracowaniu, poświęconym temu nurtowi, Czesław Stanisław Bartnik wyróżnia kilka podstawowych szkół myśli personalistycznej. Są wśród nich m.in.: personalizm fenomenologiczny i historyczny (M. Scheler, R. Ingarden, E. Stein, R. Guardini), personalizm egzystencjalistyczny (G. Marcel, K. Jaspers, N. Bierdiajew, P. Tillich), personalizm neotomistyczny (J. Maritain, P. Wust, É. Gilson), personalizm filozoficzno-religijny (P. T. de Chardin)⁵⁴, a także psychosocjologia personalistyczna, personalizm absolutystyczny oraz panpsychistyczny. Ta mnogość szkół świadczy o dużej różnorodności w obrębie samego personalizmu. Z tego względu można mówić o różnicach występujących pomiędzy poszczególnymi kierunkami personalizmu. Krzysztof Guzowski zauważa, że trzeba by odróżnić personalizm jako system, w którym osoba jest traktowana jak klucz interpretacji rzeczywistości od personalizmu antropologicznego w którym główna uwaga badaczy skupia się na człowieku (podobnie jak w egzystencjalizmie). Kolejnym sposobem realizowania myśli personalistycznej jest, zdaniem autora, humanizm personalistyczny, który właściwie pokrywa się z aksjologią personalistyczną. Jako ostatnia wskazana została antropologia personalistyczna, zajmująca się człowiekiem jako osobą⁵⁵.

Taka mnogość i różnorodność ujęć świadczy o wielkim bogactwie personalizmu. Wynika także z jego popularności i znaczenia w filozofii, którą zawdzięcza swojej koncepcji osoby. Uznaje ją bowiem za centrum i punkt wyjścia refleksji. Przyjmuje, że niemożliwe jest rozpatrywanie świata bez skoncentrowania się na tym bycie, który w tym świecie żyje. Człowiek nie jawi się w tym ujęciu już tylko jako jeden z wielu elementów rzeczywistości. Podejście to można określić jako „przewrót kopernikański” nie tylko w filozofii, ale także w innych dziedzinach nauki czy kultury⁵⁶. „Personalizm zagroził tu drogę zasadom anarchii, indywidualizmu i kolektywizmu...”⁵⁷.

Próbując zdefiniować personalizm, warto przytoczyć poglądy Émmanuela Mouniera, który w swojej książce „Personalizm” podkreślał: „Personalizm nie jest systemem.

⁵⁴ Por. Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, s. 118. Klasyfikacja zaproponowana przez Cz. S. Bartnika wskazuje na fakt przenikania się kierunków (personalizmu i egzystencjalizmu). Okazuje się bowiem, że dwa nazwiska (K. Jaspers, G. Marcel) są w ujęciu F. Coplestona jednoznacznie związane z egzystencjalizmem. Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11, s. 94.

⁵⁵ Por. K. Guzowski, *Posłowie. Personalizm jako system*, w: Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, s. 429.

⁵⁶ Por. Tamże, s. 428.

⁵⁷ Tamże, s. 429.

Personalizm jest filozofią, a nie tylko postawą. Jest on filozofią, ale nie systemem. Nie unika on systematyzacji. Myśli bowiem wymagają porządku: pojęcia, logika, ujednolicone schematy, służą nie tylko do sformułowania i przekazania myśli, która bez nich zgubiłaby się w intuicjach nieprzejrzystych i niekomunikowalnych; sprzyjają one zagłębieniu się w treść tych intuicji, są instrumentem służącym zarazem odkrywaniu i wykładowi. Prezentując struktury – personalizm jest filozofią, a nie postawą”⁵⁸.

Właściwe zrozumienie tych twierdzeń jest możliwe dopiero wtedy, kiedy weźmie się pod uwagę to, co É. Mounier rozumie przez „system” oraz to, co stanowi jego zdaniem podstawę personalizmu. Tym fundamentem jest przekonanie o istnieniu wolnych i kreatywnych osób. To natomiast wiąże się z „zasadą nieprzewidywalności, która usuwa jakikolwiek zamiar ostatecznej systematyzacji”⁵⁹. System jest więc rodzajem filozofii, próbującej pojąć i wyjaśnić wszelkie zdarzenia, również ludzkie działania, jako konsekwencję i skutek pewnych stałych zasad i praw. W ten sposób wykluczona zostaje wszelka wolność i twórczość osób⁶⁰. Jednak stwierdzenie, że personalizm nie jest systemem, nie jest równoznaczne z twierdzeniem, że nie jest filozofią. Przeciwnie, jest on filozofią i nie unika wyrażania się za pomocą terminów.

Ten ogólny zarys personalizmu wskazuje już na kilka istotnych kwestii, które trzeba będzie brać pod uwagę, analizując pisma T. Mertona. Personalizm nie jest nurtem jednorodnym. Jednak tym, co najistotniejsze w każdym z jego kierunków, jest osoba i jej centralne miejsce w refleksji nad rzeczywistością.

Czym jest drugi, kluczowy dla podjętych w niniejszej dysertacji badań, kierunek, do przedstawicieli którego tak często odwoływał się T. Merton? Szukając odpowiedzi, warto posłużyć się wyjaśnieniami K. Jaspersa. W jego tekście zatytułowanym: „Co to jest egzystencjalizm?” czytelnik znajdzie stwierdzenie: „Sartre jest twórcą egzystencjalizmu, znajdującego rezonans w szerokim świecie. Gdyby nie Sartre, krąg zainteresowanych zagadnieniem byłby znacznie węższy”⁶¹. Zdaniem K. Jaspersa to właśnie J. P. Sartre przyczynił się do popularyzacji myśli autorów, których można określić jako egzystencjalistów. Jednym z nich jest np. S. Kierkegaard, który terminowi „egzystencja”

⁵⁸ É. Mounier, *Personalizm*, tłum. A. Bukowski, w: *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, Warszawa 1964, s. 7 – 8.

⁵⁹ Tamże, s. 8.

⁶⁰ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 9: *Od Maine de Birana do Sartre’a*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1991, s. 306.

⁶¹ K. Jaspers, *Co to jest egzystencjalizm?*, tłum. A. Staniewska, w: R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa 1978, s. 269.

„nadał tak głębokie znaczenie w odniesieniu do bytu człowieka”⁶². Poza duńskim filozofem na miano egzystencjalisty zasługują w Niemczech M. Heidegger, K. Jaspers⁶³. We Francji kierunek ten reprezentują J. P. Sartre, G. Marcel oraz pisarz A. Camus. Zdaniem K. Jaspersa ciekawe jest natomiast to, że wszyscy oni poza J. P. Sartre’em nie godzą się na określanie ich mianem „egzystencjalisty”⁶⁴. Nie można jednak tego terminu zarezerwować tylko dla filozofii J. P. Sartre’a. Należy go stosować również w odniesieniu np. do filozofii G. Marcela czy M. Heideggera, mimo iż ten podkreślał, że jego intuicja różni się od koncepcji J. P. Sartre’a.

Kim zatem jest egzystencjalista? Co świadczy o tym, że danego myśliciela można uznać za egzystencjalistę? Jeśli za É. Mounierem uznaje się egzystencjalizm za filozofię człowieka będącą reakcją na filozofię rzeczy, to korzeni egzystencjalizmu można doszukiwać się już u Sokratesa⁶⁵ i każdego filozofa, który z ludzkiej egzystencji czynił centrum swojej refleksji. Zatem również św. Augustyn, a przede wszystkim B. Pascal także mogą być uznani za egzystencjalistów w przeciwieństwie do Arystotelesa, św. Tomasza z Akwinu i Kartezjusza⁶⁶. „Jednak rzeczywistym ojcem”⁶⁷ egzystencjalizmu jest S. Kierkegaard. To on wpływał na M. Heideggera i na J. P. Sartre’a. Dlatego w rozdziale pierwszym niniejszej dysertacji pojawią się punkty poświęcone właśnie B. Pascalowi oraz S. Kierkegaardowi.

Choć poszczególni autorzy różnili się w swoich poglądach, można jednak wskazać motywy wspólne dla całego kierunku. Władysław Tatarkiewicz ukazuje cztery podstawowe. Pierwszy, zwany „motywem humanistycznym” polega na traktowaniu istnienia człowieka jako głównego i podstawowego zagadnienia filozofii. Motyw drugi - „infinityzm” - wskazuje na moment zetknięcia się ludzkiego skończonego istnienia z nieskończonością. Trzeci – „motyw tragizmu” – podkreśla, że życie człowieka jest przepełnione lękiem i grozą śmierci. Ostatni, czwarty - „motyw pesymizmu” - pokazuje człowieka jako byt, który nie może się na niczym wesprzeć⁶⁸.

Te motywy można odnaleźć właściwie w refleksji każdego reprezentanta egzystencjalizmu. Oczywiście każdy z nich występuje w nieco innym natężeniu i jest ujmowany z różnych perspektyw. To jednak jeszcze nie wystarczy, by można było mówić

⁶² Tamże, s. 271.

⁶³ Por. M. Żelazny, *Filozofia egzystencji u Kierkegaarda, Jaspersa i Heideggera*, w: „Studia z historii filozofii”, 3/2012, s. 219 – 230.

⁶⁴ Por. K. Jaspers, *Co to jest egzystencjalizm?*, w: R. Rudziński, *Jaspers*, s. 271 – 272.

⁶⁵ Por. É. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, tłum. E. Krasnowolska, w: *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, s. 220.

⁶⁶ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, s. 348; T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t. 2, s. 364.

⁶⁷ É. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, w: *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, s. 221.

⁶⁸ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, s. 348.

o egzystencjalizmie jako o konkretnym systemie czy ruchu filozoficznym. Zdaniem Fredericka Coplestona nie zapewnia tego nawet odwołanie do twierdzenia „Egzystencja wyprzedza esencję”, mimo iż według J. P. Sartre’a, jak zauważył F. Copleston, „jest to główna zasada egzystencjalizmu, łącząca wszystkie filozofie egzystencjalistyczne”⁶⁹. Jednak nie dla każdego filozofa pojęcie „egzystencja” oznacza to samo. Dla jednego jest „jednostkowym bytem empiryczny”⁷⁰ tzn. jest „treścią wypowiedzi o bycie”⁷¹. Dla innego egzystencja to możliwość, aby stawać się sobą dzięki wolności. Jakkolwiek różnice w postrzeganiu egzystencji są wyraźne to pozostaje ona punktem wyjścia egzystencjalizmu. Przed egzystencjalizmem powszechny był pogląd, iż to, jaka jest dana rzecz, zależy od jej istoty. Z tym nie zgadzają się egzystencjaliści, według których nie można właściwie mówić o żadnej esencji. Jeśli natomiast w rzeczy nie ma esencji, to nie ma w niej nic stałego i powszechnego. W przypadku człowieka pociąga to za sobą poważne konsekwencje. Okazuje się wówczas, że może on być taki, jak sam zechce. Oznacza to, że dla człowieka jego egzystencja jest najważniejsza, najbardziej konkretna i pierwsza w stosunku do esencji⁷². Tak pojmowany człowiek jest postrzegany jako byt żyjący w świecie, a to rodzi zagrożenia, ponieważ ludzka egzystencja jest „krucha”. Czyhają na nią liczne niebezpieczeństwa, przed którymi trzeba się ciągle bronić, podejmując działanie. Dlatego ludzkiej egzystencji nieustannie towarzyszy troska o własne istnienie, a także trwoga przed śmiercią. Człowiek, żyjąc w społeczeństwie, jest też zagrożony przez egzystencję nieprawdziwą. Kontaktując się z innymi, zaczyna działać, myśleć jak inni. Przestaje być sobą i traci przez to prawdziwe istnienie – autentyczną egzystencję.

To bardzo ogólne przedstawienie egzystencjalizmu nie oddaje ogromnej różnorodności myśli autorów zaliczanych do grona egzystencjalistów. Inaczej bowiem zagadnienie człowieka i jego egzystencji jest rozpatrywane przez egzystencjalistów ateistycznych, a inaczej przez teistycznych. O ile M. Heidegger i J. P. Sartre mogą zgodzić się z twierdzeniem, że ludzkie istnienie jest „kruche”, naznaczone trwogą i pogrążone w nicości, o tyle przedstawiciele egzystencjalizmu teistycznego ograniczą się w swej filozofii do twierdzenia, że „istnienie ludzkie nie ma swej istoty, to znaczy, że nie jest z góry wyznaczone, że człowiek je sam tworzy”⁷³.

⁶⁹ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11, s. 95.

⁷⁰ K. Jaspers, *Co to jest egzystencjalizm?*, w: R. Rudziński, *Jaspers*, s. 272.

⁷¹ Tamże, s. 272.

⁷² Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, s. 348.

⁷³ Tamże, s. 354.

Przypomnienie podstawowych informacji na temat egzystencjalizmu nie zostanie zakończone podaniem określonej jego definicji⁷⁴. Wynika to z faktu, iż nie da się podsumować tak bogatego i różnorodnego kierunku, który wymyka się jednoznacznym klasyfikacjom. Można go poznać właściwie dopiero poprzez zapoznanie się z myślą i dorobkiem poszczególnych filozofów reprezentujących ów nurt.

Podsumowując, należałoby jeszcze zwrócić uwagę na obecne w niektórych opracowaniach zestawienie i porównanie egzystencjalizmu oraz personalizmu. Są to dwa kierunki zajmujące się człowiekiem, osobą. To zestawienie jest istotne również z punktu widzenia niniejszej pracy, ponieważ T. Merton odwoływał się zarówno do dorobku personalistów jak i egzystencjalistów, swobodnie z nich korzystając. Niejednokrotnie w jego tekstach ścierają się i mieszają wpływy obu nurtów. Co zatem mają one ze sobą wspólnego? A co je dzieli? É. Mounier stwierdził: „Zachodzi ścisła solidarność pomiędzy zainteresowaniami egzystencjalnymi i personalistycznymi. Zbliżenie to dostrzegamy nie tylko u G. Marcela, lecz także u Bierdiajewa: *Filozofia egzystencjalna jest filozofią personalistyczną: przedmiotem poznania jest osoba ludzka*”⁷⁵. Dalej wyjaśnia: „Myśl egzystencjalna (...) dała sygnał do personalistycznego przebudzenia we współczesnej nam refleksji”⁷⁶. Nie można jednak utożsamiać obu nurtów. Choć są sobie od pewnymi względami bliskie, nie są zbieżne. É. Mounier określa egzystencjalizm jako „personalizm trochę skrzywiony”⁷⁷. To „skrzywienie” wynika z dość ostrych reakcji na filozofie materialistyczne oraz dużej koncentracji na jednostce i jej osobistych przeżyciach. To natomiast może prowadzić egzystencjalizm do „pokusy zaprzeczania pojęciu gatunku lub natury ludzkiej”⁷⁸. Podobieństwa personalizmu i egzystencjalizmu doszukuje się również F. Copleston. Według niego tkwiłoby ono w celu, jaki stawiają sobie oba nurty. Zarówno egzystencjalizm, jak i personalizm dążą do wyzwolenia się z iluzji w życiu człowieka. W pierwszym kierunku chodzi o uwolnienie się od „egzystencji nieautentycznej” i zdobycie „egzystencji autentycznej”. W kierunku drugim istotne jest natomiast stanie się „osobą” i uwolnienie od „indywidualizmu” lub zagubienia się w tłumie. Mimo tych podobieństw można zaobserwować znaczące różnice. Wystarczy zwrócić uwagę choćby na stosunek obu nurtów do społeczeństwa. S. Kierkegaard wyraźnie podkreśla indywidualizm, filozofia J. P. Sartre

⁷⁴ Por. A. Wawrzyniak, *Egzystencjalizm*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. nauk. J. Herbut, Lublin 1997, s. 140 – 144; A. MacIntyre, *Existentialism*, w: *Encyclopedia of Philosophy*, s. 500 – 510; J. Kossak, *W kręgu chrześcijańskiego egzystencjalizmu*, Warszawa 1965.

⁷⁵ É. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, w: *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, s. 270.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Tamże, s. 271.

niejednokrotnie oskarżana była o antyspołeczne nastawienie, a „komunikacja”, na którą wskazywali K. Jaspers i G. Marcel, dotyczyła stosunku pomiędzy bardzo bliskimi osobami. Inaczej problem społeczeństwa przedstawia się u personalistów, dla których osoba powinna być zwrócona właśnie w stronę społeczeństwa⁷⁹. Wynika z tego jasno, że dla egzystencjalistów ważne było oderwanie się od tłumu, zbiorowości. W odróżnieniu od nich personaliści nie widzą w osobie i jej związku ze społecznością czegoś negatywnego. Tym, co ich zdaniem trzeba odrzucić, jest właśnie „indywiduum” i państwo totalitarne.

⁷⁹ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11, s. 86.

ROZDZIAŁ I: PERSONALIŚCI I EGZYSTENCJALIŚCI

WSTĘP

Trudno wyobrazić sobie szukanie śladów personalizmu i egzystencjalizmu w refleksji T. Mertona o człowieku bez wcześniejszego wskazania filozofów, którzy mieli wpływ na kształtowanie się jego poglądów w poszczególnych okresach jego życia. Dlatego właśnie w niniejszym rozdziale podjęta zostanie próba wskazania w wybranych pismach Mnicha bezpośrednich odniesień do reprezentantów dwóch nurtów filozofii współczesnej: personalizmu i egzystencjalizmu. Pozwoli to określić stopień, w jakim T. Merton inspirował się poglądami danego myśliciela oraz ustalić, na ile poglądy te akceptował. Równie ważne jest także omówienie tez, z którymi polemizował. W tym celu przeanalizowane zostaną teksty źródłowe: „Nowy człowiek”, „Nowy posiew kontemplacji”, „Zapiski współwinnego widza”, „Modlitwa kontemplacyjna” i „Doświadczenie wewnętrzne. Zapiski o kontemplacji”, a także inne publikacje – listy i dzienniki. Ustaliwszy już grono filozofów, których nazwiska pojawiają się we wskazanych tekstach, należy zastanowić się nad kolejnością prezentowania ich sylwetki i dorobku w niniejszym rozdziale. Chronologicznie uprawniona byłaby kolejność, zgodnie z którą najpierw zaprezentowani zostaliby egzystencjaliści, poczynając od B. Pascala, S. Kierkegaarda, K. Jaspersa, G. Marcela, a kończąc na J. P. Sartrze. Jednak taka kolejność, choć historycznie uprawniona, nie odpowiada temu, co można odnaleźć w tekstach T. Mertona. Dlatego, aby uchwycić proces poznawania i odwoływania się Trapisty do poszczególnych myślicieli, wybrano inną metodę ich omawiania. Za kluczowy należy bowiem uznać moment, w którym Autor „Siedmiopiętrowej góry” zaczyna się danym filozofem interesować. Uwzględnić trzeba też liczbę tekstów, poświęconych myślicielowi i częstotliwość odniesień do jego dorobku. Biorąc pod uwagę te względy, ustalono następujący sposób prezentacji: w pierwszym paragrafie niniejszego rozdziału przeanalizowane zostaną teksty T. Mertona, w których odwołuje się bezpośrednio do przedstawicieli personalizmu. W punkcie pierwszym poszukiwane będą ślady personalizmu J. Maritaina, a w drugim motywy typowe dla refleksji É. Gilsona, É. Mouniera oraz P. T. de Chardina. T. Merton odwołuje się też wielokrotnie do reprezentantów egzystencjalizmu. Ten kierunek filozoficzny jest w refleksji Mnicha tak samo ważny i odgrywa niemałą rolę w kształtowaniu jego myśli. Spośród egzystencjalistów w rozdziale pierwszym zaprezentowane będą Mertonowskie odniesienia do takich autorów jak: J. P. Sartre, A. Camus, B. Pascal, S. Kierkegaard, K. Jaspers, G. Marcel, M. Heidegger, M. Moreau–Ponty. Dwom pierwszym egzystencjalistom zostaną poświęcone osobne punkty.

Wynika to z dużej liczby odniesień Trapisty właśnie do tych filozofów. Wielość tekstów im poświęcona oraz sposób przywoływania ich dorobku przez T. Mertona wymagają szerszej prezentacji i omówienia. Pozostali autorzy zostaną zaprezentowani w ostatnim punkcie. O kolejności prezentacji decyduje już chronologia ich narodzin.

W niniejszym rozdziale wskazani zostaną myśliciele, którzy zwrócili na siebie uwagę Mnicha. Rozdział ten stanowić będzie fundament i punkt wyjścia dla dwóch pozostałych rozdziałów. Nie sposób bowiem omówić idei personalistycznych i egzystencjalistycznych w refleksji T. Mertona o człowieku bez uprzedniego wskazania na przyczyny zainteresowania Mnicha twórcami i propagatorami wspomnianych idei. Dopiero w następnej kolejności można badać wpływ myślicieli na kształtowanie się poglądów Autora „Siedmiopiętrowej góry”.

Jednak zanim zostaną zaprezentowane bezpośrednie odniesienia T. Mertona do wybranych reprezentantów personalizmu i egzystencjalizmu należałoby odpowiedzieć na pytanie, jaki był stosunek Mnicha do samego personalizmu i egzystencjalizmu i zastanowić się, czy T. Merton zajął jakieś stanowisko wobec wskazanych nurtów. Rozstrzygnięcie tych kwestii pozwoli we właściwym świetle rozpatrywać i analizować odwołania do konkretnych postaci i ich dorobku.

T. Merton z pewnością posługiwał się pojęciami: „personalizm” oraz „egzystencjalizm”. Dlatego warto odnotować, w którym z tekstów źródłowych niniejszej pracy terminy te pojawiają się i zbadać kontekst ich występowania. Pierwszą pozycją, którą należałoby wskazać, jest książka nie poddana systematycznej analizie w niniejszej pracy „Nikt nie jest samotną wyspą”. W tej publikacji Mnich pisał o chrześcijańskim personalizmie⁸⁰. Zagadnienie to pojawiało się też w tekście „Nowy człowiek”. T. Merton akcentował tu, że chrześcijański personalizm najbardziej uwidocznia się obrzędzie chrztu⁸¹. W „Nowym posiewie kontemplacji” czytelnik dwukrotnie może spotkać odwołanie do personalizmu. Za pierwszym razem pojęcie „personalizm” zostało użyte w odniesieniu do kontemplacji chrześcijańskiej, którą Mnich określił jako personalistyczną⁸². W drugim fragmencie Autor wskazał na błąd czasów jemu współczesnych. Ów błąd polega, jego zdaniem, na „powierzchownym personalizmie”⁸³, w którym osobę utożsamia się z empirycznym „ego”. Zagadnienie niewłaściwego rozumienia personalizmu podjął również w swoim komentarzu do tekstu Ericha Fromma „Wojna w człowieku. Psychologiczne studium istoty

⁸⁰ Por. NSW, s. 292.

⁸¹ Por. NC, s. 138. Wersja oryg.: NEW, s. 135.

⁸² Por. NPK, s. 155. Wersja oryg.: NSC, s. 119.

⁸³ Tamże, s. 270. Wersja oryg.: NSC, s. 218 – 219.

destrukcyjności”⁸⁴. Inną pozycją, nieanalizowaną w niniejszej pracy, ale niezwykle ciekawą, w której pojawia się wzmianka o personalizmie, jest książka „The Way of Chuang Tzu”. T. Merton zauważa w niej, że personalizm daje pierwszeństwo osobie, a nie indywidualnemu „ja”⁸⁵. Podobne przeciwstawienie indywidualizmu i personalizmu czytelnik może spotkać w „Modlitwie kontemplacyjnej”, w której Autor spostrzega, iż pobożność indywidualna jest tylko „marną namiastką prawdziwego personalizmu”⁸⁶.

Wszystkie wskazane teksty, w których T. Merton odwołuje się do pojęcia „personalizm” oraz do nurtu personalistycznego ujawniają jego pozytywny stosunek do tego kierunku filozoficznego. Badane źródła wskazują na chęć czerpania z tego nurtu oraz inspirowania się nim. Nie oznacza to tylko zwykłego powtarzania formuł personalistycznych, ale twórcze ich wykorzystanie we własnej refleksji np. nad chrześcijaństwem, kontemplacją, pobożnością, sakramentem chrztu czy podejściem do osoby i jej spraw.

O zainteresowaniu T. Mertona różnymi nurtami współczesnej filozofii świadczą nie tylko liczne nawiązania do personalizmu, ale także wzmianki na temat egzystencjalizmu. Autor odsłania swoje osobiste sympatie i preferencje, odwołując się wprost do drugiego ze wspomnianych kierunków w książce „Nowy człowiek”. Spostrzega tu, że „zwycięstwo życia nad śmiercią”⁸⁷ – dzieło Boga - jest „motywem starożytnego i tradycyjnego egzystencjalizmu Kościoła”⁸⁸. T. Merton wyjaśnia, że jest to egzystencjalizm tak pełny, że nawet nie trzeba go było nigdy określać tym mianem⁸⁹. Kolejną pozycją, w której można odnaleźć odwołanie do nurtu egzystencjalistycznego, są „Zapiski współwinnego widza”. W tej publikacji Autor ujawnia, iż jest świadomy istnienia dwóch odmian egzystencjalizmu – teistycznej i ateistycznej. Stwierdza bowiem: „Ateistyczny egzystencjalista budzi we mnie szacunek: przyjmuje on swoją uczciwą rozpacz z godnością stoika”⁹⁰. W innym miejscu jednak zarzuca właśnie egzystencjalizmowi ateistycznemu, że jego oburzenie na „legalistyczną etykę” i odrzucenie jej nie daje pełnej wolności⁹¹. Choć w „Zapiskach współwinnego widza” potwierdza swoją sympatię do egzystencjalizmu i egzystencjalistów, jednak nie rezygnuje nigdy z uprawnionej krytyki tych punktów omawianego nurtu, które uznaje za błędne. Tak jest np. w przypadku krytykowanej przez Mnicha skłonności egzystencjalizmu do „etyki

⁸⁴ Por. T. Merton, *Komentarze*, w: E. Fromm, *Wojna w człowieku. Psychologiczne studium istoty destrukcyjności*, tłum. P. Kuropatwiński, P. Pankiewicz, J. Węgradzka, Warszawa 1994, s. 49.

⁸⁵ Por. T. Merton, *The Way of Chuang Tzu*, s. 17.

⁸⁶ MK, s. 101. Wersja oryg.: CP, s. 87.

⁸⁷ NC, s. 15. Wersja oryg.: NEW, s. 9.

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ Por. Tamże.

⁹⁰ ZWW, s. 31. Wersja oryg.: CGB, s. 17.

⁹¹ Por. Tamże, s. 238 – 239. Wersja oryg.: CGB, s. 167 – 168.

sytuacyjnej”⁹². Jego zdaniem prowadziło to do „usuwania realizmu z obiektywnego świata”⁹³. „Etyka sytuacyjna” nie mogła być właściwą reakcją na rzeczywistość, „ponieważ redukowała wszystko do osobistego i subiektywnego wyboru”⁹⁴. Zainteresowanie egzystencjalizmem jeszcze mocniej ujawnia się w „Modlitwie kontemplacyjnej” oraz w „Doświadczeniu wewnętrznym. Zapiskach o kontemplacji”. We wprowadzeniu do pierwszej pozycji Autor przyznaje się, że słowo „lęk”, które będzie pojawiało się w tekście, jest używane w znaczeniu egzystencjalnym⁹⁵. Zgodnie z zapowiedzią słowa „lęk” i „trwoga” pojawiają się z dużą częstotliwością i w egzystencjalnym sensie. O inspirującym wpływie tego nurtu w omawianej książce świadczą także odwołania do reprezentantów tego kierunku filozoficznego. Podobnie rzecz przedstawia się we wspomnianym już „Doświadczeniu wewnętrznym. Zapiskach o kontemplacji”, gdzie Autor bardzo swobodnie zestawia kontemplatyka i egzystencjalistę. Wskazuje na to, co ich różni, a co jest im wspólne. Akcentuje:

Jedyna rzecz, która jest wspólna egzystencjaliście i kontemplatykowi, to sprzeciw wobec całkowitego oparcia swego życia na biernej akceptacji słów, które usiłują opisać istotę, a które tak naprawdę nie poruszają już nikogo⁹⁶.

T. Merton uważa więc, że tym, co łączy obu – kontemplatyka i egzystencjalistę – jest „troska”, której tak często próbuje się unikać poprzez ograniczenie się do posługiwania wyuczonymi formułami i sloganami. Natomiast egzystencjalista i kontemplatyk odrzucają te łatwe sposoby funkcjonowania w świecie i starają się wyjść naprzeciw „niepewności oraz ciemności duchowego ryzyka”⁹⁷.

Tak przedstawiony krótki i niewyczerpujący przegląd tekstów, w których T. Merton odwołuje się do personalizmu i egzystencjalizmu, pozwala już zaobserwować duże zainteresowanie Mnicha tymi kierunkami filozoficznymi. Dzięki temu widoczne staje się również, iż wspomnianego zainteresowania nie można utożsamiać z bezrefleksyjną fascynacją.

Zainteresowanie T. Mertona personalizmem i egzystencjalizmem nie uszło uwadze znawców jego pism oraz komentatorom tekstów. Poniżej zaprezentowane zostanie krótkie zestawienie publikacji poświęconych Mnichowi, w których można odnaleźć wzmianki dotyczące jego personalistycznych i egzystencjalistycznych sympatii. Pokaże to, jak poszczególni komentatorzy postrzegali zainteresowanie Trapisty wskazanymi nurtami

⁹² Tamże, s. 279. Wersja oryg.: CGB, s. 196.

⁹³ Tamże

⁹⁴ M. B. Pennington, *Thomas Merton – brat, mnich. W poszukiwaniu...*, s. 56.

⁹⁵ Por. MK, s. 21. Wersja oryg.: CP, s. XXXIII.

⁹⁶ DWZK, s. 184 – 185. Wersja oryg.: INEX, s. 104.

⁹⁷ Tamże, s. 185 – 186. Wersja oryg.: INEX, s. 105.

filozoficznymi. Pozwoli to także na głębsze spojrzenie na analizy, które podejmowane będą w niniejszym rozdziale.

Ze względu na dużą liczbę opracowań w tym miejscu ograniczono się tylko do kilku wybranych. O wyborze zdecydowało ich znaczenie. Warto przywołać nie tylko publikacje najnowsze, ale także te nieco starsze. Jedną z takich właśnie pozycji jest napisana przez Raymonda Bailey książka „Thomas Merton on Mysticism” (1975 r.). Autor w rozdziale piątym, we fragmencie zatytułowanym „Personalism, the Christian Humanism of Thomas Merton”, podejmuje analizę Mertonowskiego rozumienia humanizmu, człowieczeństwa oraz wskazuje na zaaprobowane przez Mnicha rozróżnienie „osoba” – „indywiduum”⁹⁸. Znaczący myśliciel T. Martona W. H. Shannon w „Thomas Merton’s Dark Path. The Inner Experience of a Contemplation” (1981 r.) wskazuje na personalistyczne wpływy w książce Mnicha „Nowy posiew kontemplacji”. Uważa on, że mieszają się w niej elementy egzystencjalizmu, chrześcijańskiego personalizmu i Zen⁹⁹. Jego zdaniem o. Ludwik zaczerpnął z personalizmu J. Maritaina rozróżnienie między „jaźnią empiryczną” oraz „ukrytą i tajemniczą osobą”¹⁰⁰. Na to rozróżnienie, jako zapożyczone z języka personalizmu, zwrócił uwagę również w 1985 r. Donald Grayston w książce „Thomas Merton the Development of a Spiritual Theologian”¹⁰¹.

Zdecydowanie więcej uwagi kwestii zależności T. Mertona od personalizmu, zwłaszcza w ujęciu J. Maritaina, poświęciła Anne E. Carr w książce „A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton’s Theology of the Self” (1988 r.)¹⁰². Inny autor, M. B. Pennington, w publikacji „Thomas Merton – brat, mnich. W poszukiwaniu prawdziwej wolności” (1987 r.) stwierdził: „Merton był pod wpływem francuskiej szkoły personalistycznej i egzystencjalistycznej, dla której poszukiwanie własnej tożsamości miało ogromne znaczenie”¹⁰³. Potwierdza to również przywoływany już W. H. Shannon w książce „The Thomas Merton Encyclopedia” (2002 r.), gdzie zauważa, że obecne w pismach Trapisty przeciwstawienie „prawdziwe” i „fałszywe ja” świadczy o wpływie personalizmu¹⁰⁴. O personalizmie Autora „Siedmiopiętrowej góry” przypomina również Barry L. Padgett w pracy „Professional Moralists and Guilty Bystanding: Merton’s Conjectures and the Value

⁹⁸ Por. R. Bailey, *Thomas Merton on Mysticism*, New York 1975, s. 129 – 134.

⁹⁹ Por. W. H. Shannon, *Thomas Merton’s Dark Path. The Inner Experience of a Contemplative*, New York 1981, s. 149.

¹⁰⁰ NPK, s. 23. Wersja oryg.: NSC, s. 6.

¹⁰¹ Por. D. Grayston, *Thomas Merton The Development of a Spiritual Theologian*, New York, Toronto 1985, s. 103 – 105.

¹⁰² Por. A. E. Carr, *A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton’s Theology of the Self*, Notre Dame, Indiana 1988, s. 27 – 32, 62, 122 – 123, 133.

¹⁰³ M. B. Pennington, *Dodatek bibliograficzny*, w: M. B. Pennington, *Thomas Merton – brat, mnich. W poszukiwaniu...*, s. 263.

¹⁰⁴ Por. W. H. Shannon, *Person*, w: *The Thomas Merton Encyclopedia*, s. 356 – 357.

of Work” (2009 r.) Jego zdaniem personalizm T. Mertona mocno podkreśla wyjątkowość i znaczenie każdej jednostki w oczach Stwórcy. B. L. Padgett przywołuje też innego autora, który również nie ma wątpliwości, iż Trapista preferował ten kierunek filozoficzny. James Farrell, bo o nim mowa, jest przekonany, że personalizm Trapisty przenika jego pisma¹⁰⁵.

Niezwykła otwartość umysłu¹⁰⁶ na świat, osoby i ich poglądy nie pozwoliła zatrzymać się Mnichowi tylko na personalistycznych koncepcjach. Pociągany przez innych myślicieli, zgłębiał ich pisma i poszerzał swoje spojrzenie na rzeczywistość. Jego zainteresowanie egzystencjalizmem, również zostało dostrzeżone przez komentatorów jego publikacji.

W roku 1971 James Thomas Baker w książce „Thomas Merton Social Critic” zwrócił uwagę na pragnienie o. Ludwika, aby poznać ów nurt filozoficzny. Według J. T. Bakera Mnich był pewien, że to egzystencjalizm jest najważniejszym kierunkiem w dwudziestowiecznej filozofii¹⁰⁷. To przekonanie, któremu towarzyszyła sympatia Trapisty dla egzystencjalizmu uwidacznia się w publikacji „Doświadczenie wewnętrzne. Zapiski o kontemplacji”. Zdaniem R. Bailey’a w tej pozycji obok wyraźnych wpływów ojców Kościoła, reńskich, angielskich i hiszpańskich mistyków czy nowoczesnej psychologii widoczna jest także filozofia egzystencjalna¹⁰⁸. „Merton nazwał siebie egzystencjalistą”¹⁰⁹ - pisał George Woodcock w książce „Thomas Merton Monk and Poet. A Critical Study” (1978 r.). Na potwierdzenie tego G. Woodcock podaje kilka argumentów, które jednoznacznie świadczą o egzystencjalnych skłonnościach T. Mertona. O tym, jak wielkie znaczenie dla Trapisty miał ten kierunek filozoficzny świadczą: odrzucenie przez Mnicha idealizmu oraz przekonań dotyczących predestynacji, brak zaufania do abstrakcyjnej metafizyki, akcentowanie indywidualizmu, a także przekonanie o wolności człowieka i jego odpowiedzialności za podejmowane decyzje¹¹⁰. Według autora ostatniego z opracowań wpływ egzystencjalizmu szczególnie mocno uwidocznia się w ostatniej, wydanej pośmiertnie, książce Mnicha, jaką jest „Modlitwa kontemplacyjna”. W tej publikacji widać nawiązania zarówno do S. Kierkegaarda, J. P. Sartre’a, jak również A. Camusa¹¹¹. Mnich rozumiał, co znaczy lęk, wolność i absurd. Dla o. Ludwika interesujący był nie tylko nurt chrześcijański egzystencjalizmu, ale także ateistyczny¹¹². Inną, wspomnianą już, autorką, która dostrzegała

¹⁰⁵ Por. B. L. Padgett, *Professional Moralists and Guilty Bystanding: Merton's Conjectures and the Value of Work*, Cambridge 2009, s. 117.

¹⁰⁶ Por. Dalai Lama, w: *Merton by Those Who Knew Him Best*, red. P. Wilkes, San Francisco 1984, s. 145.

¹⁰⁷ Por. J. T. Baker, *Thomas Merton Social Critic*, Kentucky 2009, s. 130.

¹⁰⁸ Por. R. Bailey, *Thomas Merton on Mysticism*, s. 134.

¹⁰⁹ G. Woodcock, *Thomas Merton Monk and Poet. A Critical Study*, Edinburgh 1978, s. 71.

¹¹⁰ Por. Tamże.

¹¹¹ Por. Tamże, s. 71 – 73.

¹¹² Por. Tamże, s. 115 – 116.

wpływy egzystencjalizmu w pismach T. Mertona, była A. E. Carr. Zaznaczyła ona, że zwłaszcza „Zapiski współwinnego widza” ujawniają Mertonowskie poszerzenie horyzontów i dużą otwartość m.in. na filozofię egzystencjalną¹¹³. W zgodzie z przywołanymi opracowaniami pozostaje także M. B. Pennington, który nie ma wątpliwości co do akceptacji egzystencjalizmu przez T. Mertona. Dość często w swojej publikacji „Thomas Merton – brat, mnich. W poszukiwaniu prawdziwej wolności” nazywa Myśliciela egzystencjalistą¹¹⁴. Według niego egzystencjalizm ujawnia się tu w próbie odpowiedzi na pytanie: „kim jest podmiot w danej chwili? Nie jest jeszcze tym, dla czego żyje. Jest on raczej niepełną wolnością, która go powstrzymuje, nie pozwalając mu na to, aby był całkowicie tym, kim chce być”¹¹⁵. Z uwagą tą dobrze współgra inne spostrzeżenie M. B. Penningtona. Dotyczy ono początkowych zdań „Siedmiopiętrowej góry”. Już w drugim z nich T. Merton stwierdza: „Z natury wolny, stworzony na obraz Boga, byłem jednak więźniem własnej gwałtowności i własnego egoizmu na podobieństwo świata, w którym się urodziłem”¹¹⁶. Te słowa o Ludwiku według M. B. Penningtona są „zarówno natury teologicznej, jak i egzystencjalistycznej”¹¹⁷. Przywołany autor nie pozostawia wątpliwości co do filozoficznych preferencji Mnicha. Píše o nim: „Tom celnie określił siebie jako egzystencjalistę chrześcijańskiego. Nie zadowalał się pozostawaniem na poziomie idei i koncepcji, esencjalistycznych pojęć i definicji; on chciał poznawać rzeczywistość i być z nią tam, gdzie ona jest, w królestwie istnienia”¹¹⁸. Przywołując wybrane opracowania poświęcone T. Mertonowi i jego myśli, nie można pominąć też tekstu Jana Berezy, który zauważa, iż Autor „Siedmiopiętrowej góry” czerpał z refleksji egzystencjalistów (G. Marcela, M. Heideggera, S. Kierkegaarda)¹¹⁹ oraz niejednokrotnie się do nich odnosił. O fascynacji francuskim egzystencjalizmem wspomina w książce „Thomas Merton an Introduction” (2005 r.) W. H. Shannon¹²⁰ oraz B. L. Padgett w przywoływanej już pozycji „Professional Moralist and Guilty Bystanding: Merton’s Conjectures and the Value of Work”¹²¹.

Ten skromny wykaz opracowań poświęconych Trapiście z pewnością nie uwzględnia wszystkich tekstów, w których autorzy dostrzegają inspirację personalizmem lub

¹¹³ Por. A. E. Carr, *A Search for Wisdom and Spirit...*, s. 55, 63.

¹¹⁴ Por. M. B. Pennington, *Thomas Merton – brat, mnich. W poszukiwaniu...*, s. 41, 46, 50, 90, 263.

¹¹⁵ Tamże, s. 50.

¹¹⁶ SG, s. 7.

¹¹⁷ M. B. Pennington, *Thomas Merton – brat, mnich. W poszukiwaniu...*, s. 79.

¹¹⁸ Tamże, s. 251.

¹¹⁹ Por. J. Bereza, *Thomas Merton teologia ja*, w: *Studia Mertoniana* 2, „Materiały I Konferencji Mertonowskiej w Polsce (Lublin, 24 – 27 X 2002)”, red. K. Bielawski, Kraków 2003, s. 210.

¹²⁰ Por. W. H. Shannon, *Thomas Merton. An Introduction*, s. 53, 124, 153.

¹²¹ Por. B. L. Padgett, *Professional Moralist and Guilty Bystanding: Merton’s Conjectures...*, s. 41, 120.

egzystencjalizmem w pismach T. Mertona. Jest to tylko zestawienie kilku wybranych przykładów, które mają zobrazować, iż w różnych latach i w różnych opracowaniach temat ten był podejmowany lub choćby wzmiankowany. Autorzy opracowań dostrzegają obie inspiracje filozoficzne, jednak personalizm wydaje się być szerzej omawiany, niż egzystencjalizm. Okazuje się również, iż dla każdego z komentatorów, choć filozoficzne wpływy w pismach Mnicha były istotne, to jednak był to zawsze temat poboczny. Nie był on zatem poddany systematycznej analizie.

Wyduje się także, iż nie można właściwie analizować myśli Mnicha bez odniesienia do jego upodobań filozoficznych. Dotyczy to zwłaszcza późniejszych dzieł Autora „Siedmiopiętrowej góry”, a te właśnie stanowią materiał źródłowy niniejszej pracy. Trapista w swojej refleksji wyraźnie czerpie z myśli filozoficznej obu nurtów. Mając na uwadze ujawniany w wybranych tekstach T. Mertona jego stosunek do personalizmu i egzystencjalizmu oraz to, jak kwestię tę postrzegają znawcy jego myśli, należy przejść do poszukiwania odniesień Mnicha do konkretnych reprezentantów wzmiankowanych nurtów filozoficznych oraz ich analizy. Trzeba prześledzić, w jakim stopniu T. Merton interesował się dorobkiem poszczególnych autorów. Należy sprawdzić także, w jakim okresie swojego życia i twórczości poznawał myśl danego filozofa i do niej się odwoływał. Warto ponadto wskazać, czyje poglądy wzbudzały jego aprobatę, a które odrzucał. Kwestie te będą przedmiotem niniejszego rozdziału.

1. PERSONALIŚCI

Personalizm jest obecnie uznawany za jeden z najpopularniejszych kierunków refleksji nad człowiekiem i światem. Wynika to z faktu, iż przyjmuje on, że wszelkie myślenie o rzeczywistości powinno za punkt wyjścia i cel stawiać sobie osobę ludzką. Osoba nie jest więc tylko jednym z elementów rzeczywistości, ale stanowi jej centrum. Dzięki takiemu podejściu możliwe stało się dostrzeganie perspektywy osobowej we wszystkich dziedzinach życia ludzkiego. Kategoria osoby zastosowana np. w teologii chrześcijańskiej pozwoliła na rozpoznanie rzeczywistości religijnej jako osobowej i relacyjnej, która realizuje się poprzez bosko – ludzkie odniesienia¹²².

Jednym z przedstawicieli personalizmu francuskiego jest Jacques Maritain (1882 – 1973). Obok niego wśród reprezentantów tego nurtu należy wskazać również następujące postacie: Henri Bergson (1859 – 1914), Maurice Blondel (1861 – 1949), Étienne Gilson (1884 – 1978), Louis Lavelle (1883 – 1951), René Le Senne (1882 – 1954), Denis de Rougemont (1906 – 1985), Émmanuel Mounier (1905 – 1950) oraz Pierre Teilhard de Chardin (1881 – 1955)¹²³.

1.1 J. MARITAIN

Po krótkim przypomnieniu głównych zagadnień podejmowanych przez francuskiego filozofa, uznawanego za „prekursora soborowego humanizmu”¹²⁴, analizowane będą ślady obecności jego intuicji w pismach T. Mertona. Autor „Siedmiopiętrowej góry” miał bowiem możliwość poznawania osoby i myśli filozofa nie tylko za pośrednictwem lektur, ale również poprzez kontakt osobisty i wieloletnią korespondencję. Kontakt i przyjaźń obu autorów zostały przerwane w momencie tragicznej śmierci o. Ludwika w 1968 r.

1.1.1 J. MARITAIN – ŻYCIE I POGLĄDY

J. Maritain w młodości był ateistą. Wraz z żoną Raïssą Oumancoff, Żydówką rosyjskiego pochodzenia, początkowo przechodzili głęboki kryzys wewnętrzny wynikający z mocnego

¹²² Por. K. Guzowski, *Posłowie. Personalizm jako system*, w: Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, s. 428.

¹²³ Por. Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, s. 125.

¹²⁴ *Jacques Maritain prekursor soborowego humanizmu. Myśl filozoficzno – teologiczna Jacquesa Maritaina*, red. S. Kowalczyk, E. Balawajder Lublin 1992.

odczuwania braku sensu życia. Poszukiwanie go zaczęło zbliżać ich do chrześcijaństwa. Ostatecznie nawrócili się i w 1906 r. przyjęli chrzest w Kościele katolickim. Od tego momentu oboje zainteresowali się postacią i pismami św. Tomasza z Akwinu. Autor ten wywarł na nich bardzo duży wpływ.

Francuski filozof jest postrzegany jako tomista, zainteresowany współczesnymi problemami, który „wyakcentował personalizm, postulował pluralizm kulturowy życia Kościoła, zalecał chrześcijanom stosowanie *środków ubogich* w dziele ewangelizacji, bronił praw ludzkiej osoby, mówił o respektowaniu dobra wspólnego w życiu społecznym, a wreszcie oderwał katolicyzm od konserwatywnych nurtów w życiu społecznym”¹²⁵. Myśliciel po śmierci swojej ukochanej żony w 1960 r. zamieszkał w Tuluzie u Małych Braci Karola de Foucauld¹²⁶. W 1970 r. wstąpił do ich nowicjatu, a rok później złożył śluby zakonne.

Wystarczy pobieżna znajomość biografii T. Mertona i J. Maritaina, aby dostrzec pewne podobieństwa, nie tylko ich poglądów, ale i życiowych losów. Obaj wychowywali się w mało religijnej atmosferze, obaj poszukiwali sensu życia i prawdy, obaj odnaleźli ją w chrześcijaństwie, w Kościele katolickim. Przez całe swoje życie starali się także być wierni tej prawdzie.

Ich wpływ na chrześcijaństwo wynika z dającej się zaobserwować zgodności pomiędzy życiem i wiarą, a także z licznych publikacji. Warto przywołać chociaż niektóre z nich autorstwa J. Maritaina. Są to m.in.: „Trzej reformatorzy” (1925), „O porządku doczesnym i wolności” (1925), „Humanizm integralny” (1936), „Scholastyka i polityka” (1940), „Osoba i dobro wspólne” (1947), „Wieśniak znad Garonny” (1966), „Kościół Chrystusa” (1970). Dwie ostatnie prace wzbudziły liczne kontrowersje.

Prezentacja poglądów ich autora wykracza mocno poza ramy niniejszej pracy. Bogactwo jego myśli wymagałoby osobnego, obszernego opracowania¹²⁷. W tym miejscu zostaną tylko zasygnalizowane niektóre zasadnicze punkty jego refleksji. Czytelnik pism J. Maritaina może zauważyć, że filozof, wychodząc od tomizmu, bierze pod uwagę również problemy współczesne¹²⁸. Jednym z nich jest, przedstawiane w dziele „Trzej reformatorzy”, przesadne akcentowanie indywidualizmu. Powoduje to powszechne w epoce nowożytnej koncentrowanie się na jednostce przy jednoczesnym pomijaniu osoby. To, że niezależność

¹²⁵ Tamże, s. 9.

¹²⁶ O tej postaci wspominał także T. Merton w książce *Doświadczenie wewnętrzne. Zapiski...*, s. 248 – 252.

¹²⁷ Por. Jacques Maritain *prekursor soborowego humanizmu...*; S. Kowalczyk, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin 1992; S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna o człowieku*, Warszawa 1990, s. 377 – 398.

¹²⁸ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna...*, s. 378.

jednostki nie gwarantuje prawdziwego rozwoju osoby, doskonale pokazuje przykład trzech wielkich reformatorów: Marcina Lutra, René Descartesa i Jeana Jacquesa Rousseau. Walczyli oni w obronie praw jednostki, ale ostateczny wynik owej walki prezentuje się niekorzystnie. Współczesny człowiek jest bowiem poddany „bezlitosnemu panowaniu *Państwa, Pieniądza, Opinii*”¹²⁹. Dlatego postrzeganie człowieka tylko w jego wymiarze jednostkowym, indywidualnym jest redukowaniem go. Nie można mylić pojęć: „jednostka” i „osoba”. Są to dwa aspekty, dające się wyróżnić w człowieku, który, posiadając ciało, przynależąc do konkretnego gatunku, jest jednostką. Jednak, posiadając duchowe „ja”, jest osobą. To rozróżnienie ukazuje człowieka jako immanentnego i transcendentnego zarazem. Jest on bowiem przez swoje ciało częścią przyrody, ale dzięki wewnętrznemu „ja” przekracza tak świat materialny, jak i społeczność, której jest elementem. „Jako indywidualności podlegamy gwiazdom. Jako osoby – panujemy nad nimi”¹³⁰. Zatem prawda o osobie nie zamyka się w jej bycie jednostkowym, w jej indywiduum. Według J. Maritaina osoba nie jest czymś, lecz kimś. Kimś, kto rządzi sobą świadomie i pozostaje niezależny wobec świata zewnętrznego, jest zdolny do samopoznania i samokierowania¹³¹. Dzięki duchowi osoba przewyższa świat materialny, ma własne cele i własne środki ich realizacji¹³², a jej właściwościami są: rozumność i wolność.

Stosowane przez francuskiego filozofa rozróżnienie na indywidualność i osobowość jest także istotne, by zrozumieć odniesienie człowieka do społeczności. Osoba nie jest bowiem zamkniętą w sobie monadą, lecz pozostaje w żywym związku z innymi ludźmi. Autor dzieła „Trzej reformatorzy” mocno krytykował i odrzucał zatem zarówno indywidualizm, jak i kolektywizm. Indywidualizm jest absolutyzacją jednostki kosztem społeczności i pomijaniem faktu, że człowiek jest bytem otwartym na innych. Kolektywizm natomiast jest pozbawieniem osoby jej podmiotowości i sprowadzaniem jej do roli mało znaczącego elementu społeczności. Tym właśnie ujęciom przeciwstawia się personalizm J. Maritaina. Rozróżnienie jednostka – osoba pozwala widzieć człowieka jako istotę żyjącą w społeczności, ale równocześnie ją przekraczającą. To społeczność jest dla osoby, a nie odwrotnie. „Czym jest społeczność w oczach tomisty Maritaina? Nie jest społeczność superosobą, lecz wspólnotą osób, ich wewnętrzną komunią. Związek człowieka ze społeczeństwem nie ogranicza się więc do relacji: jednostka – gatunek. Powiązanie osoby z życiem wspólnoty nie

¹²⁹ Tamże, s. 382.

¹³⁰ J. Maritain, *Trzej reformatorzy. Luter – Descartes – Rousseau*, autoryzowany przekład z francuskiego z przedmową K. Michalskiego, Warszawa, s. 31.

¹³¹ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna...*, s. 384.

¹³² Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby...*, s. 578.

jest zdeterminowane aż do granic odpodmiotowienia. Jest to świadome uczestnictwo we wspólnocie i dobrowolne podjęcie związanych z tym faktem obowiązków”¹³³.

Konsekwentnie stosowane przez J. Maritaina rozróżnienie (indywiduum – osoba), jak zauważył Wincenty Granat, było modne w pierwszej połowie XX w. Oddzielanie jednostki od osoby można było obserwować m.in. u É. Mouniera, H. Simona, M. Vialatoux, O. Lemariéa, a także u tomistów: M. Gilleta i R. Garrigou – Lagrange’a¹³⁴. Z czasem dyskusje na „temat relacji – indywiduum – osoba już przebrzmiały, bo zobaczono, że oddzielenie człowieka cielesnego, doczesnego prowadzi konsekwentnie do jego poniżenia jako jednostki żyjącej w świecie materii (...)”¹³⁵.

Omówieniu powyżej prezentowanych zagadnień można by poświęcić z pewnością dużo więcej miejsca, jednak już tak zasygnalizowane, tylko główne, punkty refleksji J. Maritaina pozwolą zbadać i dostrzec jego wpływy obecne w pismach T. Mertona. Jednak zanim zostaną one wskazane należałoby przyjrzeć się nieco historii wzajemnych spotkań i kontaktów obu myślicieli oraz wskazać te pozycje, w których Mnich wprost odwołuje się do francuskiego filozofa.

1.1.2 J. MARITAIN W PISMACH T. MERTONA

W 1937 r. T. Merton, jak sam pisze, „wreszcie” przeczytał „Ducha filozofii średniowiecznej” É. Gilsona. Zapoznał się również z książką Aldousa Huxleya „Cele i środki”. W kolejnym roku odkryciem stała się pozycja „Sztuka i scholastyka” J. Maritaina. M. Basil Pennington zauważył: „Huxley doprowadził Toma do Mistra Eckharta (...) oraz do anonimowego twórcy *Obłoku niewiedzy*. Natomiast Gilson zwrócił uwagę Toma na całkowicie wolnego od podejrzeń Akwinatę i Maritainowską *Sztukę i scholastykę*. Mertonowi zaczął układać się spójny obraz”¹³⁶. Ostatnia ze wskazanych książek odegrała dużą rolę w procesie nawrócenia T. Mertona¹³⁷. Od jej przeczytania do porzucenia ateizmu minęło niespełna półtora roku¹³⁸. W dzienniku, pochodzącym jeszcze z czasów przed wstąpieniem do zakonu, „Bieg ku górze. Historia powołania (1939 – 1941)”, pod datą 27 listopada 1941 r. Autor zamieszcza listę książek, które miały wpływ na jego nawrócenie. Są wśród nich: „Duch

¹³³ S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna...*, s. 393.

¹³⁴ Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby...*, s. 577.

¹³⁵ Tamże, s. 578.

¹³⁶ M. B. Pennington, *Thomas Merton – brat, mnich. W poszukiwaniu...*, s. 111.

¹³⁷ Por. J. Forest, *Living with Wisdom. A Life...*, s. 54 – 55.

¹³⁸ Por. SG, s. 245.

filozofii średniowiecznej”, „Cele i środki” oraz „Sztuka i scholastyka” J. Maritaina¹³⁹. Wszystko to świadczy wyraźnie o dużym i niepodważalnym wpływie francuskiego filozofa na drogę rozwoju duchowego T. Mertona. Jego zetknięcie z przedstawicielem personalizmu nie ograniczyło się tylko do poznania jego tekstów. Autor „Modlitwy kontemplacyjnej” miał bowiem okazję spotkać osobiście francuskiego filozofa. Wydarzenie to opisał w „Siedmiopiętrowej górze”:

Dan Walsh był uczniem i współpracownikiem Gilsona – znał też dobrze Gilsona i Maritaina. Istotnie przedstawił mnie później Maritainowi w Klubie Katolickiej Książki (...). Powiedziałem do Maritaina tylko kilka konwencjonalnych słów, ale ten łagodny, pochylony Francuz z mnóstwem siwiejących włosów zrobił na mnie ogólne wrażenie niezmierniej dobroci, prostoty i Bożego ducha. I to wystarczyło – nie potrzeba było z nim rozmawiać. Odszedłem bardzo pocieszony, że jest ktoś taki na świecie, i ufny, że w jakiś sposób obejmuje mnie swoją modlitwą¹⁴⁰.

Słowa te świadczą o wielkim znaczeniu tego spotkania dla T. Mertona. Od tej chwili J. Maritain nie był dla niego już tylko znanym filozofem, autorem „Sztuki i scholastyki”, lecz człowiekiem, którego poznał osobiście.

Drugi kontakt z francuskim filozofem miał miejsce dopiero w 1966 r., gdy ten odwiedził Mnicha w Gethsemani. M. B. Pennington tak opisał tę wizytę: „(...) czcigodny uczony odbył długą pielgrzymkę do Gethsemani, aby zasiąść przed kominkiem w małej pustelni Toma, który był z tego powodu uszczęśliwiony”¹⁴¹. Mimo tak małej liczby spotkań ich korespondencja trwała przez wiele lat – od 1949 do 1967 r. W listach tych o. Ludwik podejmował liczne i bardzo różnorodne tematy, tj.: kontemplacja, cierpienie, śmierć, przemiany w Kościele w związku z Soborem Watykańskim II, a także zagadnienia społeczne (przemoc, wojna, broń nuklearna)¹⁴². Christie M. Bochen zwraca uwagę na to, co łączyło Mnicha z J. Maritainem: „(...) Merton dzielił z nim zwykle katolickie dziedzictwo, miłość do tradycji kontemplacyjnej i troskę o problemy stojące przed Kościołem”¹⁴³. Ich korespondencja zachowała się. Wydano ją w drugiej części zbioru listów „The Courage for Truth: The Letters of Thomas Merton to Writers”¹⁴⁴. Dzięki trzydziestu dwóm listom, do których czytelnik ma dostęp, można zapoznać się z zagadnieniami, jakie poruszali obaj autorzy, poznać sprawy i problemy, którymi się dzielili. Były to kwestie bardzo różnorodne. Poczynając od najbardziej osobistych doświadczeń i przeżyć, poprzez problemy

¹³⁹ Por. BG, s. 545.

¹⁴⁰ SG, s. 263.

¹⁴¹ M. B. Pennington, *Thomas Merton – brat, mnich. W poszukiwaniu...*, s. 122.

¹⁴² Por. Ch. M. Bochen, *Maritain, Jacques*, w: *The Thomas Merton Encyclopedia*, s. 280 – 281.

¹⁴³ Ch. M. Bochen, *Courage for Truth, the*, tłum. własne, w: *The Thomas Merton Encyclopedia*, s. 90.

¹⁴⁴ Por. CFT, s. 22 – 53.

z publikacjami, aż po omówienie kwestii politycznych (śmierć Kennedy'ego¹⁴⁵, wojna, zbrojenia¹⁴⁶) i refleksji nad nowymi wydarzeniami w Kościele (opublikowanie encykliki „Pacem in terris”, Sobór Watykański II¹⁴⁷). Analizę listów należałoby zacząć od spraw osobistych, o których o. Ludwik pisał J. Maritainowi. Dzięki temu od razu można dostrzec niezwykle przyjaźń i zaufanie, jakim Mnich darzył francuskiego filozofa i jego żonę. Ich korespondencja przypada na czas, gdy T. Merton odczuwał silną potrzebę życia samotnego, pustelniczego. Już w drugim liście wyraża swoją radość z otrzymanego pozwolenia na samotną modlitwę w lesie. Tak to opisuje:

Znalazłem wąwóz, który jest jak Ogród Eden. Jest w nim piękny mały strumień i słyhać echo śpiewu samotnych ptaków, które są zbyt nieśmiałe, aby zbliżyć się do klasztoru... Czasami kusi mnie, aby porzucić pisanie, ale ta pisarska praca jest błogosławieństwem, ponieważ zapewnia mi, że spędzam pewną część czasu sam¹⁴⁸.

Te dwa tematy: pisarstwo i samotność¹⁴⁹ będą nieustannie powracały w listach. W październiku 1958 r., już jako mistrz nowicjatu, o. Ludwik odkrył, że również pełnienie tej funkcji daje mu możliwość przebywania w samotności. Nie oznaczało to odizolowania się od ludzi, gdyż zauważył, że rozmowy i praca z nimi nie sprawiają mu kłopotu. „Miłość nie zakłóca spokoju”¹⁵⁰ – stwierdził. Nie można byłoby bowiem kochać Boga, gdyby najpierw nie kochało się ludzi. Mnich był przekonany, że samotność nie jest jego wyborem, to raczej samotność wybrała jego¹⁵¹. Ostatecznie jego modlitwy zostały wysłuchane i mógł zamieszkać w pustelni położonej na terenie klasztoru. Tą radością również dzielił się z J. Maritainem w liście z września 1965 r.¹⁵²

W ich korespondencji wiele miejsca zajmowały także sprawy związane z działalnością pisarską. Czytelnik listów może więc natknąć się na liczne wzmianki o Mertonowskich publikacjach t.j.: „The Ascent to Truth” (10 lutego 1949 r.), „What Is Contemplation?” (10 lutego 1949 r.)¹⁵³, „The Seven Storey Mountain”(9 lipca 1949 r.), „Seeds of Contemplation”(9 lipca 1949 r.)¹⁵⁴, „Thoughts in Solitude”(9 października 1958 r.)¹⁵⁵, „Bread

¹⁴⁵ Por. Tamże, s. 42 – 43.

¹⁴⁶ Por. Tamże, s. 37 – 38.

¹⁴⁷ Por. Tamże, s. 46 – 47.

¹⁴⁸ Tamże, tłum. własne, s. 25.

¹⁴⁹ Temat samotności często powracał w różnych publikacjach T. Mertona. Por. T. Merton, *Thoughts in Solitude*, New York, 1958. Wersja polska: T. Merton, *Myśli w samotności*, w: *Myśli w samotności – Chleb żywy*, tłum. F. Zielińska, Kraków 1975, s. 11 – 115.

¹⁵⁰ Tamże, s. 27.

¹⁵¹ Por. Tamże, s. 28.

¹⁵² Por. Tamże, s. 45 – 46.

¹⁵³ Por. Tamże, s. 24.

¹⁵⁴ Por. Tamże, s. 25.

¹⁵⁵ Por. Tamże, s. 27.

in the Wilderness”(22 lutego 1960 r.)¹⁵⁶, „Peace in the Post-Christian Era”(26 grudnia 1962 r.)¹⁵⁷, „Gandhi on Non-Violence”(26 września 1965 r.)¹⁵⁸, „Conjectures of a Guilty Bystander”(6 października 1965 r.)¹⁵⁹. Autor wspominał nie tylko o swoich książkach. Po śmierci Raïssy wyrażał swój ogromny zachwyt jej dziennikiem przesłanym przez filozofa:

Ten dokument jest jak wschód słońca, niezwykle cud (...). Czytałem go w samotności w lesie. Każde zdanie otwiera nasze serce na Boga. To książka pełna okien (...). Szczególnie przypomina mi ona (Raïssa) mistyczkę, którą kocham bardziej niż inne, Julianę z Norwich (...). Nie tylko Raïssa poruszyła mnie w tej książce, ale twoja miłość do niej i jej miłość do ciebie i wasza miłość do waszych przyjaciół (...). Dziękuję, drogi Jacquesie, za tę piękną książkę z moim imieniem wypisanym ręką Raïssy na pierwszej stronie¹⁶⁰.

W tym samym liście Autor wspomina również o swoim osobistym doświadczeniu z ulicy Louisville, kiedy to poczuł szczególną miłość i więź, jakie łączą go ze wszystkimi ludźmi¹⁶¹. Wydarzenie to jest często określane jako drugie nawrócenie T. Mertona. Po nim stał się bardziej otwarty i wrażliwy na drugiego człowieka¹⁶². Być może również dlatego, czytając zapiski żony J. Maritaina, potrafił zachwycać się miłością, jaka łączyła małżonków oraz ich miłością do innych.

Przywołane słowa, jak również cały list, świadczą o wielkiej przyjaźni i bliskości, jaka łączyła Mnicha z J. Maritainem i jego żoną. Prawie w każdym liście można odnaleźć zapewnienie o tym. Dzięki zaufaniu, jakim T. Merton darzył francuskiego filozofa, ich korespondencja miała charakter bardzo osobisty. Współpracowali ze sobą nie tylko jako autorzy zmagający się z różnego rodzaju przeszkodami wydawniczymi, ale dzielili się także osobistymi doświadczeniami, wspierali w trudnych chwilach. O. Ludwik nie wahał się prosić J. Maritaina o radę¹⁶³. Szczerze dzielił się swoim zainteresowaniem zen, psychologią, a także wyrażał smutek z powodu niezrozumienia przez innych relacji, jaka istnieje pomiędzy liturgią i kontemplacją. Wszystko to jest świadectwem związku obu autorów i jednocześnie dużego wpływu, jaki na siebie wywierali. Mimo to zagadnienia typowo filozoficzne bardzo rzadko pojawiają się w listach Trapisty. W dwóch ostatnich wspomina tylko o swoim artykule

¹⁵⁶ Por. Tamże, s. 29.

¹⁵⁷ Por. Tamże, s. 35.

¹⁵⁸ Por. Tamże, s. 47.

¹⁵⁹ Por. Tamże, s. 47.

¹⁶⁰ Tamże, tłum. własne, s. 33 – 34.

¹⁶¹ Por. P. King, *Dark Night Spirituality. Thomas Merton, Dietrich Bonhoeffer, Etty Hillesum. Contemplation and the New Paradigm*, London 1995, s. 15 – 16. Robert Giannini doświadczenie z Louisville określa jako mistyczne. Por. R. Giannini, *A Note on Theology and Mystical Experience in Thomas Merton*, w: „Cistercian Studies”, 12/3 (1977), s. 227.

¹⁶² Por. P. R. Dekar, *Thomas Merton Twentieth-Century Wisdom for Twenty-First-Century Living*, Eugene, Oregon 2011, s. 53 – 60.

¹⁶³ Por. CFT, s. 30 – 31.

poświęconym B. Pascalowi¹⁶⁴. Dziękuje również za notatki J. Maritaina o tomizmie. Zapewnia jednocześnie, że przeczyta je uważnie, gdy tylko będzie miał okazję. Jest to bowiem coś, co zawsze odkładał na bok, ponieważ zajmował się materiałami ze swojej dziedziny zainteresowań¹⁶⁵.

Pomimo wieloletniej przyjaźni i wymiany listów bezpośrednie odwołanie do J. Maritaina można odnaleźć dopiero w takich dziełach jak: „Zapiski współwinnego widza” czy „Doświadczenie wewnętrzne. Zapiski o kontemplacji”. Brak takich odniesień w pismach wcześniejszych, np.: „Posiew kontemplacji”, „Nikt nie jest samotną wyspą”. Nie oznacza to jednak zupełnego braku wpływu filozofii J. Maritaina na treści zawarte w tych publikacjach. Jest on widoczny zwłaszcza we fragmentach, w których T. Merton wykazuje się znajomością personalizmu. Już w książce „Nikt nie jest samotną wyspą” Autor nawiązuje do chrześcijańskiego personalizmu:

Ludzie skłonni do przesadnego podkreślania zbiorowości chrześcijańskiej, aż do robienia z niej rodzaju totalnego państwa duchowego, zaciemniają wielką prawdę chrześcijańskiego personalizmu, która jest absolutnie fundamentalna dla naszych pojęć o Mistycznym Ciele Chrystusa. Skoro stosunek naszych dusz do Boga jest stosunkiem synów do Ojca, to samo wskazuje już jasno, że nie jesteśmy tylko częstkami zbiorowości: robotnikami w fabryce, poddanymi w państwie, żołnierzami w armii¹⁶⁶.

Słowa te są krytyką tendencji dążących do pomijania osoby na rzecz zbiorowości i próby traktowania jej jako elementu podporządkowanego całości. Takie podejście, zdaniem T. Mertona, jest przeciwne personalizmowi chrześcijańskiemu i zniekształca rozumienie Mistycznego Ciała Chrystusa, w którym ludzie nie są anonimowymi częstkami, lecz każdy pozostaje znany Ojcu jak syn. Równie bezpośrednie odwołanie do personalizmu czytelnik odnajdzie w „Nowym posiewie kontemplacji”: „Ale kontemplacja chrześcijańska jest w najwyższym stopniu personalistyczna”¹⁶⁷. Autor rozwija tę myśl, odnosząc ją do Chrystusa i ludzkiej miłości do Niego. Kontemplacja jest personalistyczna dlatego, że nie ogranicza się do ludzkiej lub boskiej natury Chrystusa, ale dotyczy Jego Osoby. Nie kocha się Go ze względu na naturę, podobnie jak człowieka nie kocha się za to, co ma, ale za to, kim jest. W kolejnym fragmencie, w którym Trapista bezpośrednio odnosi się do personalizmu, można odnaleźć następujące stwierdzenia:

¹⁶⁴ Por. Tamże, s. 52.

¹⁶⁵ Por. Tamże, s. 53.

¹⁶⁶ NSW, s. 292.

¹⁶⁷ NPK, s. 155. Wersja oryg.: NSC, s. 119.

Jednym z najbardziej rozpowszechnionych błędów naszych czasów jest powierzchowny *personalizm*, który utożsamia *osobę* z zewnętrzną jaźnią, empirycznym *ego*, i cały z powagą oddaje się jego doskonaleniu. Lecz jest to kultuwanie czystej iluzji, iluzji, którą potocznie bierze się za *osobowość* lub, co gorsza, *dynamiczną* i *spełnioną* osobowość¹⁶⁸.

T. Merton dotyka tu kwestii, która jest niezwykle ważna w jego pismach. W powyższych rozważaniach pojawia się bowiem charakterystyczne dla niego rozróżnienie na „osobę” i „zewnętrzną jaźń”. Innymi słowy na „ja prawdziwe” i „fałszywe”. Problem ten będzie obszernie omawiana w dalszej części niniejszej pracy. Jest to także punkt, który w wielu opracowaniach podawany jest jako dowód na przejęcie pojęć i schematu myślowego właśnie z filozofii personalistycznej, a dokładniej od J. Maritaina¹⁶⁹ i jego koncepcji osoby. W. H. Shannon, jak już wskazano we wstępie do niniejszego rozdziału, zauważa i krótko omawia tę zależność w książce z 1981 r. „Thomas Merton’s Dark Path. The Inner Experience of a Contemplative”, a kilkanaście lat później potwierdza w „The Thomas Merton Encyclopedia” (2002 r.), której jest współredaktorem i zarazem autorem hasła „person”¹⁷⁰. Wpływ personalizmu J. Maritaina podkreślał również D. Grayston w książce „Thomas Merton the development of a Spiritual Theologian”¹⁷¹, a także, wzmiankowana już, A. E. Carr w publikacji „A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton’s Theology of the Self”¹⁷². Przywołane opracowania są zgodne co do dużego wpływu, jaki na o. Ludwika i jego myśl wywarł J. Maritain.

W poszukiwaniu śladów filozofii J. Maritaina i personalizmu w refleksji T. Mertona istotne znaczenie ma z pewnością fragment obecny w „Zapiskach współwinnego widza”:

Ale jeśli zaprzecza się istnieniu esencji w człowieku, to zarazem odmawia się szacunku, jaki mu się należy z tytułu jego egzystencji. Na nic się nie przyda ubóstwienie człowieka, gdy nie uznaje się zarazem faktu, że jest on rzeczywisty: jeżeli równocześnie jest on zwyczajnie płynnym zerem, cieniem sytuacji, w którą daje się wmanewrować przez proces historyczny¹⁷³.

¹⁶⁸ Tamże, s. 270. Wersja oryg.: NSC, s. 218 – 219.

¹⁶⁹ Por. A. Callahan, *Spiritual Guides for Today. Evelyn Underhill, Dorothy Day, Karl Rahner, Simone Weil, Thomas Merton, Henri Nouwen*, New York 1992, s. 102.

¹⁷⁰ Por. W. H. Shannon, *Person*, w: *The Thomas Merton Encyclopedia*, s. 356 – 357.

¹⁷¹ Por. D. Grayston, *Thomas Merton The Development...*, s. 103 – 105.

¹⁷² Por. A. E. Carr, *A Search for Wisdom and Spirit...*, s. 27.

¹⁷³ ZWW, s. 208. Wersja oryg.: CGB, s. 146. W tym fragmencie wyraźny jest także tomizm. „Jak wobec tego dokładniej rozumieć i określić stosunek istoty (*essentia*) i istnienia (*existentia*)? (...) Żywa jeszcze w XX w. tradycja interpretacji Tomasza uważała go za esencjalistę, za kogoś, kto filozofię swą wyprowadza z istoty. Ale Tomasz nie postrzegał istnienia i istoty jako samoistnych: w takim sensie egzystencji one raczej nie istnieją. Tomasz pojmował je jako pryncypia, przez które istnieje to, co konkretnie będące. Istota i istnienie są pewnym *quo est*, pewnym *przez co dla quo est*, rzeczy konkretnie będącej (...). Tomasz nie zna żadnej osobnej istoty istnienia, niezależnej od będącego”. R. Heinzmann, *Filozofia średniowiecza*, tłum. P. Domański, Kęty 1999, s. 204.

Ograniczając się tylko do tych słów, bez wątpienia można by usytuować ich Autora w nurcie personalistycznym, którego reprezentanci uznają w człowieku esencję, istotę. Jest ona stała, niezmienna. Uznawanie tego czynnika jest tym co odróżnia personalizm od egzystencjalizmu, dla którego punktem wyjścia jest egzystencja, a nie esencja. Ta ostatnia nie stanowi o egzystencji i nie wyprzedza jej, ponieważ nie ma właściwie żadnej esencji, istoty. Człowiek może być tym, czym chce, wszystko zależy od niego samego.

We wspomnianej już książce „Doświadczenie wewnętrzne. Zapiski o kontemplacji” Autor, pisząc o religijnym i niereligijnym egzystencjalizmie, wspomina o napisanej przez J. Maritaina tomistycznej krytyce egzystencjalizmu. Zwraca jednocześnie uwagę na to, że filozof jest chrześcijańskim kontemplatykiem, „któremu kontemplacja dała poczucie subiektywnego smutku i szczerości egzystencjalizmu, strzegąc go równocześnie przed jego nihilistycznymi zagrożeniami”¹⁷⁴. W tej samej pozycji Mnich odwołuje się również do J. Maritaina podejmując temat niewiedzy i kontemplacji. Zauważa za filozofem i jego dziełem „Les Degreés de Savoir”, że, aby człowiek mógł się przybliżyć do Boga w kontemplacji, musi posiadać „wiedzę pojęciową, poza którą może wykraczać!”¹⁷⁵.

Już tych kilka drobnych odniesień do J. Maritain sugeruje, że był on dla T. Mertona swego rodzaju autorytetem. Widać to nie tylko przy bezpośrednim powoływaniu się na niego, ale również w dość chętnym przyjmowaniu jego sugestii. Przykładem tego może być używanie przez o. Ludwika pojęcia „zamaskowanej kontemplacji”¹⁷⁶, które zaproponował J. Maritain po zapoznaniu się z Mertonowską książką „What is Contemplation?”. Francuski myśliciel zauważył, że może lepiej byłoby termin „quasi-contemplatives”¹⁷⁷ zastąpić przez „masked contemplatives”. Na te uwagi Mnich odpowiedział następująco: „Dziękuję za twoje cenne uwagi o *What Is Contemplation?*, szczególnie podoba mi się termin *zamaskowani kontemplacy*, który o wiele lepiej wyraża moją myśl”¹⁷⁸.

Ślady oddziaływania francuskiego filozofa można odnaleźć również w innych publikacjach Trapisty, które w niniejszej pracy nie są badane systematycznie. Przykładowo, w książce „Wspinaczka ku prawdzie” kilkakrotnie odwołuje się do niego i jego dzieła

¹⁷⁴ DWZK s. 186. Wersja oryg.: INEX, s. 105.

¹⁷⁵ Tamże, s. 221. Wersja oryg.: INEX, s. 127.

¹⁷⁶ Por. Tamże, s. 70. Wersja oryg.: INEX, s. 31.

¹⁷⁷ KW, s. 300.

¹⁷⁸ CFT, tłum własne, s. 24. Anthony T. Padovano zauważył: „Jacques Maritain oświadczył, że aktywizm w Ameryce nie zmniejszył się lecz tylko zamaskował tęsknotę za życiem duchowym i kontemplacją”. A. T. Padovano, *The Human Journey. Thomas Merton: Symbol of a Century*, tłum. własne, New York 1984, s. 169.

„Degrees of Knowledge”¹⁷⁹. Podejmując temat poznania Boga poprzez kontemplację, Mnich nie boi się wskazać źródła swoich intuicji. Wyjaśnia i przyznaje:

Jacques Maritain, którego myśl kontynuuję, porównuje pojęcia w kontemplacji mistycznej do uczniów, którzy zasnęli na Górze Oliwnej podczas konania w Ogrodzie, i wyjaśnia rolę tego *miłosnego poznania*¹⁸⁰.

Autor jednoznacznie wskazuje na J. Maritaina jako tego, którego intuicję w analizowanej publikacji chce kontynuować. Świadczy to o doskonałej znajomości nie tylko jego filozofii, ale również myśli współczesnych tomistów. Przywołuje również R. Garrigou – Lagrange’a oraz A. Gardeila¹⁸¹.

Cytowane stwierdzenia o. Ludwika mogłyby sugerować, iż zdecydowanie bliżej jest mu do personalizmu niż egzystencjalizmu. Jednak w tym przypadku nie tak łatwo o rozstrzygnięcie tej kwestii. Bez wątpienia Mnich czerpał z myśli J. Maritaina i innych personalistów. To jednak nie wystarczy, by z całą pewnością nazwać T. Mertona tylko personalistą. O ile takie pisma jak: „Nikt nie jest samotna wyspą” czy „Nowy posiew kontemplacji” wyraźnie ukazują jego znajomość personalizmu, o tyle w dziele „Zapiski współwinnego widza” można już wskazać także duże zainteresowanie egzystencjalizmem. Również w przywoływanej „Wspinaczce ku prawdzie” widać ślady zainteresowanie filozofią egzystencjalną. Świadczy o tym pojawienie się dwóch znaczących dla tego nurtu nazwisk: B. Pascal i S. Kierkegaard.

Poszukując śladów personalizmu w pismach Trapisty, można bez wątpienia zauważyć je już u początków jego życia wiary, a tym samym u początków jego pisarskiej działalności. Z pewnością było w tym nurcie filozoficznym coś pociągającego dla Mnicha. Zainteresowanie personalizmem wynikało z życiowych doświadczeń Trapisty i jego poszukiwań, a nie czysto intelektualnych rozważań. Dlatego w przypadku T. Mertona niemożliwe było zamknięcie się tylko w nurcie personalistycznym i podążanie drogą wyznaczoną przez jego twórców. Jego niezależność intelektualna, otwartość i chęć ciągłego poznawania skłaniały go do lektury coraz to nowych dzieł i nieustannego poszerzania horyzontów.

¹⁷⁹ Por. WP, s. 85, 194, 195.

¹⁸⁰ Tamże, s. 194.

¹⁸¹ Por. Tamże.

1.2 INNI PERSONALIŚCI

T. Merton w swoich lekturach nigdy nie ograniczał się do jednego wybranego autora. Był otwarty i chętnie sięgał do wielu różnych publikacji. Dlatego też w jego pismach można odnaleźć ślady studiowania pism autorów uznawanych za reprezentantów personalizmu. Zainteresowanie J. Maritainem, które rozpoczęło się już w młodości, nie spowodowało, że Mnich ograniczył się do jego dzieł. Przeciwnie - zgłębiał również prace innych przedstawicieli tego nurtu. Są wśród nich trzej autorzy, którzy zostaną omówieni w niniejszym paragrafie: É. Gilson, É. Mounier oraz P. T. de Chardin¹⁸². Myślicielom tym Trapista nie poświęcił tyle miejsca, co wspomnianemu już J. Maritainowi, jednak mimo to wydaje się, że odegrali oni niemałą rolę w kształtowaniu jego życia duchowego i poglądów.

1.2.1 É. GILSON

Jak łatwo można zauważyć, wszyscy wskazani powyżej autorzy to reprezentanci personalizmu francuskiego¹⁸³. Pierwszy z nich, É. Gilson, jest uznawany za jednego ze współtwórców neotomizmu. Z tego powodu można określić go mianem personalisty neotomistycznego¹⁸⁴. Jest autorem takich dzieł jak m.in.: „Duch filozofii średniowiecznej” czy „Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu”. Został uznany za głównego „promotora renesansu filozofii chrześcijańskiej w XX wieku”¹⁸⁵.

É. Gilson jest osobą, podobnie jak J. Maritain, wzmiankowaną już w „Siedmiopiętrowej górze”. Okazuje się bowiem, że wykładowca T. Mertona, Mark van Doren, był zaznajomiony z filozofią J. Maritaina i É. Gilsona¹⁸⁶. Podziw wobec autorytetu wykładowcy oraz zainteresowanie jego wykładami skłoniły Mnicha do bliższego studiowania dorobku omawianych przez profesora filozofów. Przełomowym jednak momentem w poznaniu myśli É. Gilsona było zakupienie jego książki przez Trapistę, co oczywiście nie oznaczało natychmiastowej fascynacji. Tak wydarzenie to zostało przez niego opisane w „Siedmiopiętrowej górze”:

Teraz w oknie wystawowym Scribnera zobaczyłem książkę zatytułowaną: *Duch filozofii średniowiecznej*. (...) Kupiłem ją więc jednocześnie z innym dziełem, którego

¹⁸² Por. Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, s. 118, 125.

¹⁸³ Por. Tamże, s. 125.

¹⁸⁴ Por. Tamże, s. 118.

¹⁸⁵ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11, s. 323.

¹⁸⁶ Por. SG, s. 172.

już zupełnie nie pamiętam i po drodze do domu w pociągu jadącym na Long Island rozpakowałem tę paczkę, aby nacieszyć się moimi zdobyczami. I dopiero teraz zobaczyłem na pierwszej stronie napis drobnym drukiem: *nihil obstat... Imprimatur*. Uczucie obrzydzenia i zawodu przeniknęło mnie jak nóż wbity w sam środek żołądka. Miałem wrażenie, że zostałem oszukany. Powinni mnie byli ostrzec, że to jest katolicka książka! Nie byłbym jej wtedy na pewno kupił¹⁸⁷.

Młodemu wówczas Mertonowi udało się przezwyciężyć tę niechęć i zapoznał się z treścią książki. Fakt ten uznał za działanie łaski Boga¹⁸⁸, ponieważ z publikacji tej, jak sam zauważa, przyswoił sobie ideę, która miała wpływ na jego przemianę wewnętrzną. Ideę tę wyraża tylko jedno słowo: *aseitas*, które oznacza samoistność tzn. zdolność bytu do istnienia z siebie samego, własną mocą. Tym bytem jest Bóg. To, że Bóg istnieje sam z siebie, że jest czystym Bytem, zrobiło na T. Mertonie ogromne wrażenie¹⁸⁹. Było ono tak wielkie, iż na jednej ze stron książki francuskiego filozofa napisał: „Samoistność Boga – Bóg jest bytem *per se*”¹⁹⁰. Poza tym, jak sam wspomina, w książce tej podkreślił trzy inne fragmenty, które przytacza w „Siedmiopiętrowej górze”. Każdy z nich dotyczy Boga, który jest „czystym aktem istnienia”¹⁹¹. To zatem Bóg, którego nie sposób osiągnąć poprzez jakiegokolwiek wyobrażenia zmysłowe oraz pojęcia¹⁹². Prawdy te wpłynęły na zmianę Mertonowskiego sposobu postrzegania Boga. Do czasu lektury „Ducha filozofii średniowiecznej” przyszły Trapista nie wiedział, co kryje się za chrześcijańskim pojęciem „Bóg”, a jego własna koncepcja Boga była bardzo odległa od idei Stwórcy, w jakiego wierzą chrześcijanie. Dzięki wspomnianej książce odkrył, że żaden obraz nie może adekwatnie prezentować Boga, a zadowolenie się jakimś rodzajem wiedzy o Nim jest niewłaściwe. Metamorfozę, która zauważył w swoim myśleniu określił jako „rehabilitację Boga w umyśle”¹⁹³. Przemiana powyższa nie dokonała się jedynie we wnętrzu Autora, ale dotyczyła również praktyki życiowej. Wpływ książki É. Gilsona opisał następująco:

Kiedy odłożyłem na bok tę książkę i przestałem rozpatrywać w myśli jej argumenty, zaczęła ona też oddziaływać na moje życie. Zapragnąłem chodzić do kościoła i ta chęć była szczerą, dojrzałą i głębszą niż wszystkie moje poprzednie podobne pragnienia¹⁹⁴.

¹⁸⁷ Tamże, s. 206. Por. J. T. Baker, *Thomas Merton Social Critic*, s. 10.

¹⁸⁸ Por. SG, s. 207.

¹⁸⁹ Por. Tamże, s. 208. Por. Ch. J. Healey, *Modern Spiritual Writers. Their Legacies of Prayer*, New York 1989, s. 49 – 50.

¹⁹⁰ SG, s. 208.

¹⁹¹ Tamże.

¹⁹² Por. Tamże, s. 208 – 209.

¹⁹³ Tamże, s. 210.

¹⁹⁴ Tamże, s. 211.

Jednak nie od razu z ateisty, za którego się uważał, przemienił się w człowieka wierzącego, gotowego na przyjęcie „pełnej skali i wszystkich możliwości religijnego doświadczenia, aż do najwyższego stopnia chwały”¹⁹⁵. Potrzebował na to nieco ponad półtora roku, „licząc od czasu przeczytania *Ducha filozofii średniowiecznej* Gilsona”¹⁹⁶. Wpływ filozofa na T. Mertona oraz zainteresowanie Autora „Siedmiopiętrowej góry” jego osobą pogłębiały się jeszcze pod wpływem Daniela Walsha - wykładowcy, a potem przyjaciela Mnicha. Znał on osobiście zarówno J. Maritaina, jak i É. Gilsona. Był on uczniem neotomisty i jego współpracownikiem¹⁹⁷. D. Walshowi T. Merton zawdzięcza znajomość z J. Maritainem. Z É. Gilsonem Mnich jednak nie spotkał się osobiście. Czytelnik może tylko zapoznać się z treścią listu, jaki Trapista napisał do filozofa 11 października 1962 r. Korespondencję tę można odnaleźć w zbiorze zatytułowanym „O odnowie życia zakonnego i kierownictwie duchowym. Niepublikowane listy Thomasa Mertona,”¹⁹⁸. W tekście tym Autor zwraca się z prośbą o pomoc w pracy nad analizą dorobku przedstawicieli dwunastowiecznej szkoły z Chartres. Pomoc ta ma realizować się poprzez udostępnienie przez É. Gilsona nadbitek z jego prac, np. „*The Cosmogony of Bernard Silvestris*” oraz protekcję, która umożliwiłaby zdobycie innych ważnych w tym przedsięwzięciu publikacji. Zainteresowanie o. Ludwika mistrzami szkoły z Chartres koncentruje się, jak sam zaznacza, głównie na refleksji o stworzeniu, człowieku i nauce¹⁹⁹. Omawiany w tym miejscu list jest opublikowanym, również w języku polskim, świadectwem nawiązywania kontaktu z francuskim filozofem. Niestety, czytelnik nie ma dostępu do odpowiedzi udzielonej przez adresata.

Autor „Siedmiopiętrowej góry” kilkakrotnie w korespondencji z różnymi osobami wspominał o É. Gilsonie. W liście do o. Raymonda Flanagana datowanym na lata czterdzieste²⁰⁰ wspominał o książce filozofa „*Mystical Theology of Saint Bernard*”. Do tej samej, zdaniem o. Ludwika doskonale, publikacji nawiązuje on jeszcze 22 kwietnia 1950 r.²⁰¹, pisząc do Jeana Leclercq’a oraz 15 kwietnia 1959 r.²⁰² w liście do o. Marka Weidnera. Szczególne znaczenie ma list z 2 stycznia 1942 r., adresowany do opata Frederica

¹⁹⁵ Tamże, s. 245.

¹⁹⁶ Tamże.

¹⁹⁷ Por. Tamże, s. 263.

¹⁹⁸ W wersji angielskojęzycznej list jest datowany na 11 października 1962 r., natomiast w tłumaczeniu polskim jest pod datą 11 listopada 1962 r. W niniejszej pracy stosowana będzie data z wersji angielskojęzycznej. Por. SCH, s. 148.

¹⁹⁹ Por. OZZ, s. 212 – 214.

²⁰⁰ Por. WTF, s. 231 – 233.

²⁰¹ Por. T. Merton, *Przetrawianie czy prorocstwo? Listy Thomasa Mertona i Jeana Leclercq’a*, oprac. P. Hart, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2004, s. 34.

²⁰² Por. OZZ, s. 174.

Dunne'a, w którym Trapista opisał m.in. swoją drogę nawrócenia. Kolejny raz podkreślał dużą rolę, jaką w tym procesie odegrały dzieła É. Gilsona²⁰³ i J. Maritaina. Pisał:

Za sprawą studiów i lektury dzieł Étienne'a Gilsona i Jacques'a Maritaina, ale przede wszystkim za przyczyną łaski Bożej, która poruszyła we mnie najżywsze pragnienia, zacząłem uczestniczyć we mszach w kościele Bożego Ciała na West 121st Street w Nowym Jorku. Tam też w krótkim czasie zacząłem uczęszczać na nauki i 16 listopada 1938 r. szczęśliwie przyjąłem chrzest²⁰⁴.

É. Gilson jest zatem postacią, która miała duży wpływ na życie duchowe Trapisty z Gethsemani. Jednak czytając jego dzienniki, można odnieść nieco inne wrażenie. Okazuje się bowiem, że Mnich tylko w tekstach z lat 1939 – 1941 „Bieg ku górze. Historia powołania (1939 – 1941)”, odniósł się bezpośrednio do filozofa. Przykładowo 2 listopada 1939 r. jedynie wspomina filozofa²⁰⁵, a 13 lipca 1941 r. wynotowuje dłuższy fragment z jego książki „Bóg i filozofia”²⁰⁶. Cytat ten koncentruje się na metafizyce i jej największym zadaniu, polegającym na tym, aby „stwierdzić Akt przez akt, to jest przez akt sądu stwierdzić najwyższy Akt istnienia, którego istota, ponieważ jest nią *być* przekracza ludzkie rozumienie”²⁰⁷. W pozostałych publikacjach, obejmujących lata 1941 – 1968, nazwisko autora „Ducha filozofii średniowiecznej” nie pojawia się.

Niewiele jest zatem wzmianek o É. Gilsonie w dziennikach i właściwie brak bezpośrednich odniesień do jego osoby w tekstach źródłowych niniejszej pracy. Wyjątek stanowi tu książka „Zapiski współwinnego widza”, w której nazwisko francuskiego filozofa pojawia się dwukrotnie. W pierwszym fragmencie o. Ludwik powołuje się na É. Gilsona, pisząc o Dunsie Szkocie i jego poglądach na temat Boga i „kodeksu moralnego”²⁰⁸. Za drugim razem zwraca uwagę na to, jak pod wpływem książki²⁰⁹ francuskiego myśliciela zaczął „darzyć głębokim podziwem ludzką wielkość Heloizy”²¹⁰. Mimo tylko kilku odniesień do É. Gilsona nie można mieć wątpliwości co do roli i znaczenia jego osoby oraz myśli w życiu T. Mertona, zwłaszcza w drodze nawrócenia²¹¹.

²⁰³ Por. J. T. Fisher, *The Catholic Counterculture in America, 1933 – 1962*, London 1989, s. 216.

²⁰⁴ OZZ, s. 25.

²⁰⁵ Por. BG, s. 117.

²⁰⁶ Por. Tamże, s. 456.

²⁰⁷ É. Gilson, *Bóg i filozofia*, tłum. M. Kochanowska, Warszawa 1982, s. 109. Por. BG, s. 456; É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybała, Warszawa 1998, s. 62 – 77.

²⁰⁸ ZWW, s. 46. Wersja oryg.: CGB, s. 29.

²⁰⁹ Z pewnością T. Merton czytał książkę É. Gilsona „Heloiza i Abelard”. Por. É. Gilson, *Heloiza i Abelard*, tłum. A. Podsiad, Warszawa 2000.

²¹⁰ ZWW, s. 378. Wersja oryg. CGB, s. 268.

²¹¹ Por. A. T. Padovano, *The Human Journey. Thomas Merton: Symbol...*, s. 24.

1.2.2 É. MOUNIER

Innym personalistą, do którego niejednokrotnie nawiązywał Mnich z Gethsemani, jest É. Mounier. Filozof przyjaźnił się m.in. z J. Maritainem i G. Marcellem. Był katolickim działaczem polityczno-społecznym oraz założycielem czasopisma „Esprit” (1932 r.). Punktem wyjścia jego filozofii była próba połączenia chrześcijańskiej nauki o osobie z programami socjalistycznymi. Chciał w ten sposób stworzyć filozofię „zaangażowaną socjalnie, analogicznie do systemów społeczno – politycznych”²¹². Myśli tego filozofa można by poświęcić wiele miejsca, jednak na użytek niniejszej pracy wystarczy przypomnieć tylko niektóre punkty jego refleksji. Szczególne miejsce zajmuje w niej krytyka indywidualizmu i totalitaryzmu oraz przekonanie o tym, iż osoba istnieje w ramach stosunków społecznych. Konsekwencją takich poglądów było podkreślanie konieczności otwarcia się osoby na innych. Podobnie jak J. Maritain É. Mounier odróżniał osobę od jednostki. Co więcej, zdaniem Cz. S. Bartnika to rozróżnienie jeszcze mocniej uwypuklił, przeciwstawiając pojęcie osoby pojęciu jednostki. Dla J. Maritaina bowiem osoba jest celem samym w sobie, jednostka natomiast to element podporządkowany społeczności. Dla É. Mouniera osoba jest kimś absolutnym dla samej siebie, wyraża się ona poprzez duchowość, wolność i inteligencję. Indywiduum, przeciwnie, jest utkwieniem w materii, w świecie, w społeczności, to bycie elementem jakiejś większej całości. Mimo takiego rozróżnienia filozof był przekonany, że nie można „(...) całkowicie rozrywać między sobą osoby i jednostki, byłaby to wiwisekcja. Nie można też przyjmować kolektywizmu, nawet na bazie jednostki, bo to rozbijałoby absolutny charakter osoby”²¹³.

Pisma T. Mertona nie pozostawiają wątpliwości co do tego, że znał on poglądy É. Mouniera. Wyraźnie świadczą o tym poświęcone mu dwa dłuższe fragmenty w dzienniku „A Search for Solitude: Pursuing the Monk’s True Life”, obejmującym lata 1952 – 1960. 17 sierpnia 1952 r. Trapista zanotował na temat filozofa następujące spostrzeżenie:

Nieustępliwość i prawość Émmanuela Mouniera żądają ostrożnej uwagi. Może ze wszystkich ludzi naszego czasu on jest jedynym, którego najbardziej potrzebujemy rozumieć i naśladować. (...) Nie możesz z przyjemnością czytać jego słów, jeśli nie myślisz razem z nim, co nie jest takie proste. Odtąd będzie on sprawiał trudność prawie każdemu (...)”²¹⁴.

²¹² Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, s. 125.

²¹³ Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, s. 127.

²¹⁴ SFS, tłum. własne, s. 66.

Taki komentarz świadczy o tym, iż Autor podjął lekturę pism na É. Mouniera. Potwierdzają to również notatki z 19 sierpnia tego samego roku, w których o. Ludwik cytuje fragment z książki filozofa pt.: „Personalizm”. W dziele tym personalista podejmuje problem osoby, indywiduum i komunikacji. Mnich zauważa, że autor wspomnianego dzieła chce czytelnikom dać do zrozumienia, iż „idea osoby musi być zdefiniowana przez zdolność do komunikacji”²¹⁵ oraz że „indywidualizm wyklucza komunikację”²¹⁶. T. Merton nie ogranicza się tylko do teoretycznego zapoznania się z uwagami É. Mouniera. W osobistym doświadczeniu dostrzega bowiem pewne mechanizmy, o których pisał filozof. Na przykład w relacji z nowicjuszem odkrył działanie instynktu, o którym wspominał autor „Chrześcijaństwa i pojęcia postępu”. Przekonywał on, że w każdym człowieku funkcjonuje rodzaj instynktu, który dąży do zaprzeczenia i osłabienia człowieczeństwa innych ludzi. Trapista był pewien, że właśnie tego doświadczył, kiedy okazało się, że jeden z nowicjuszy, o którym myślał, że jest neurotykiem, sprawiał jedynie takie wrażenie w relacji z nim samym (o. Ludwikiem). T. Merton zauważył, że zamiast dać mu szansę na to, aby opowiedział dokładnie o wszystkich pojawiających się symptomach nerwicy, stawiał od razu diagnozę. Przez to bardzo pomylił się co do owego nowicjusza²¹⁷. Zatem tym, co w pismach É. Mouniera, wzbudzało zainteresowanie Mnicha była kwestia osoby, jej relacji z innymi oraz komunikacji. Chociaż w publikacjach T. Mertona czytelnik nie natrafi na wiele bezpośrednich odniesień do omawianego filozofa, jednak można mieć pewność, że był mu on znany.

Kończąc wskazywanie śladów obecności É. Mouniera należałoby podać jeszcze kilka miejsc, w których czytelnik może na nie natrafić. Zatem we wspomnianym już dzienniku „A Search for Solitude: Pursuing the Monk’s True Life” w notatce z 1 września 1956 r. pojawia się kolejny cytat z pism É. Mouniera²¹⁸. Dokładnie ten sam fragment znajduje się w „Zapiskach współwinnego widza”²¹⁹. W dzienniku „Dancing in the Water of Life: Seeking Peace in the Hermitage” (1963 – 1965) również można natrafić na wzmianki dotyczące É. Mouniera w notatkach z 4 sierpnia 1963 r.²²⁰, 10 sierpnia 1963 r.²²¹ oraz 26 grudnia 1963 r.²²². W liście do Czesława Miłosza (z 11 listopada 1963 r.) Trapista również wspomina o filozofie²²³. Choć teksty te nie odsłaniają nastawiania Mnicha do myśli É. Mouniera oraz

²¹⁵ Tamże, s. 69.

²¹⁶ Tamże.

²¹⁷ Por. Tamże.

²¹⁸ Por. Tamże, s. 77.

²¹⁹ Por. ZWW, s. 66. Wersja oryg.: CGB, s. 43.

²²⁰ Por. DWL, s. 4.

²²¹ Por. Tamże, s. 32.

²²² Por. Tamże, s. 50.

²²³ Por. CFT, s. 82; *Thomas Merton, Czesław Miłosz. Listy*, s. 138.

nie są odniesieniem do jego konkretnych poglądów, to jednak już sam fakt pojawiania się jego nazwiska w pismach T. Mertona daje do zrozumienia, że znał on dorobek personalisty i mógł dość swobodnie z niego korzystać.

1.2.3 P. T. DE CHARDIN

Podobnie jak dorobek É. Mouniera, Trapista traktował refleksję jezuitę P. T. de Chardina. Francuski filozof, teolog, geolog i paleontolog, autor dzieł, tj.: „Fenomen człowieka”, „Człowiek. Struktura i kierunki ewolucji grupy zoologicznej”, „Środowisko Boże” jest ostatnią z omawianych postaci, zaliczanych do nurtu personalistycznego, a dokładnie, zgodnie z sugestiami Cz. S. Bartnika, do personalizmu filozoficzno-religijnego²²⁴, której poświęcone zostanie miejsce w niniejszej pracy. Zanim wskazane zostaną elementy filozofii P. T. de Chardina w publikacjach Trapisty, należałoby przypomnieć, że personalizm jezuitę można określić jako „personalizm kosmiczny”²²⁵. Oznacza to, że charakter osobowy ma też cały Wszechświat. Takie ujmowanie rzeczywistości prowadzi do postrzegania świata jako swego rodzaju rozumnego, wolnego i autonomicznego bytu. Wszechświat nie jest czymś całkowicie różnym od człowieka, jest niejako jego „przedłużeniem”. Z tego powodu w momencie Wcielenia Chrystus mógł uczynić z niego swoje „ciało”. Człowiek natomiast jest osobą zarówno indywidualną, jak i kolektywną. Pomiędzy tymi dwoma aspektami ludzkiej osobowości nie ma rozdziewku. Przeciwnie, uzupełniają się wzajemnie i warunkują. Istotą tak rozumianej osoby jest zdolność do komunikacji, otwarcie się na innych, a jej sensem jest społeczność²²⁶.

Autorowi tych koncepcji, krytykowanemu przez niektórych katolików, T. Merton nie poświęcił wiele uwagi i nie angażował się szczególnie w studiowanie jego prac. Było jednak coś, co skłoniło Mnicha do zainteresowania się jego osobą, a nawet budziło sympatię.

26 czerwca 1965 r. w dzienniku „Ślub konwersacji. Dziennik 1964 – 1965” odnotował:

Prawdziwe znaczenie Teilharda de Chardina tkwi w jego podkreślaniu „świętości materii” i jest to rzeczywisty powód, dla którego szokuje on chrześcijan. Nie przeciwstawiam mu się w tej kwestii (że materia równa się *mater*, a to równa się matka). Mój sprzeciw dotyczy naiwnego teilhardyzmu, a nie samego Teilharda de

²²⁴ Por. Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, s. 118.

²²⁵ Tamże, s. 134.

²²⁶ Por. Tamże, s. 135 – 136.

Chardina. Nie zgłębiłem dostatecznie jego prac, ale jest to postać, która wzbudza moją sympatię²²⁷.

Swoją przychylność wobec francuskiego jezuitę wyraził jeszcze kilkakrotnie. W jednym z listów do s. Teresy Lentfoehr (5 grudnia 1961 r.) opowiada o żądaniu przełożonego, aby przeczytał książkę P. T. de Chardina i skrytykował go jako drugorzędnego teologa. T. Merton nie wydawał się zachwycony tym pomysłem i nie był skłonny, by zrealizować polecenie generała. Na końcu listu stwierdził, że wciąż lubi jezuitę²²⁸. Potwierdził to również m.in. 25 czerwca 1967 r., choć tu dodał, że nie potrafi ekscytować się jego mistyką i nie przekonuje go np. jego hominizacja kosmosu²²⁹. Wydaje się zatem, że o. Ludwik miał pewien sentyment do francuskiego filozofa jako osoby²³⁰. Jednak jego dorobek nie wzbudził na tyle dużego zainteresowania Trapisty z Gethsemani, by zaczął on studiować dogłębnie wszystkie jego pisma. Można przypuszczać, że swoją lekturę ograniczył do jednej z jego książek: „*The Divie Milieu*”²³¹. Publikacja ta wyraźnie mu się podobała i napisał jej pozytywną recenzję, jednocześnie zastrzegając, że przychylna recenzja dotyczy tylko tej wspomnianej książki, a nie jest aprobatą całego dorobku P. T. de Chardina²³². T. Merton zapoznał się również z opracowaniem Henri De Lubaca „*The Religion of Teilhard de Chardin*”²³³, a w 1967 r. został poproszony o napisanie recenzji również dla tej pozycji. Propozycja ta wydała mu się interesująca, ponieważ dzięki niej miał nadzieję lepiej zrozumieć samego jezuitę²³⁴. 5 lipca 1967 r. w jednym z dzienników wspominał, że właśnie zakończył pisanie owej recenzji²³⁵.

Analizując wypowiedzi T. Mertona, w których wspomina o francuskim teologu, można przypuszczać, że Mnich był szczególnie wrażliwy na jego stosunek do świata stworzonego i człowieka. Jednak w sprawie techniki i postępu nie do końca podzielał przekonania jezuitę. Koncentrując się na tym ostatnim problemie, należałoby najpierw zaprezentować stosunek samego Trapisty do techniki. Jest to jednak temat wymagający nieco szerszego opracowania. W tym miejscu zostanie tylko zasygnalizowany. Zdaniem o. Ludwika sama technika nie jest ani zła, ani dobra. Z tego względu nie powinno się więc traktować jej jako wartości ostatecznej i absolutnej²³⁶. „Kiedy przychodzi zająć stanowisko (w sprawie techniki), jestem

²²⁷ ŚK, s. 239. Por. DWL, s. 260.

²²⁸ Por. JOY, s. 237.

²²⁹ Por. LTL, s. 254.

²³⁰ Por. Tamże, s. 247.

²³¹ Por. Tamże, s. 247; HGL, s. 61.

²³² Por. JOY s. 237; HGL, s. 61.

²³³ Por. LTL, s. 247, 254.

²³⁴ Por. Tamże, 254.

²³⁵ Por. Tamże, s. 259.

²³⁶ Por. ŚK, s. 130.

chyba bardziej po stronie Ellula²³⁷ i Massignona²³⁸ niż Teilharda de Chardina²³⁹ – stwierdza Mnich. Jeszcze nie do końca jasna deklaracja staje się zrozumiała w świetle słów, pochodzących z eseju poświęconego „Dżumie” A. Camusa. W tekście z czerwca 1967 r. T. Merton zastanawia się nad tym, co podobałoby się A. Camusowi u P. T. de Chardina i jednocześnie nieco bardziej odsłania przed czytelnikiem swój stosunek do poglądów jezuitę. Punktem, w którym nie może się z nim zgodzić, jest jego podejście do postępu naukowego. To podejście, zdaniem T. Mertona, jest również powodem oskarżania filozofa o optymizm, postrzegający „egzystencjalne zło i cierpienie przez pomniejszające szkło”²⁴⁰. P. T. de Chardin był bowiem przekonany, iż rozwój naukowy i techniczny musi pociągać za sobą jakieś ofiary. Tak było na przykład z ludźmi zabitymi w wyniku zrzućenia bomby atomowej na Hiroszimę. Według Mnicha z Gethsemani większe wrażenie zrobił na francuskim jezuitę sukces odniesiony przez fizyków jądrowych, niż ilość zabitych²⁴¹. „Po próbie na atolu Bikini Teilhard wołał, że nowe bomby²⁴² *ukazują ludzkość w pokoju wewnętrznym i zewnętrznym*. I dodawał radośnie: *głoszą one przyjsćie ducha na ziemię*” (*L’Avenir de l’homme*)”²⁴³.

Dla P. T. de Chardina ważniejsze niż konkretny człowiek w swojej aktualnej życiowej sytuacji były idee, systemy i postęp. To w połączeniu z „naukowym mistycyzmem”²⁴⁴ i „spojrzeniem obejmującym tysiąclecia”²⁴⁵ powodowało, że jezuita nie przejmował się śmiercią kilkudziesięciu tysięcy anonimowych osób. Wydawało się to nie mieć znaczenia w obliczu rozwoju, jakiemu podlega człowiek. Nauka była dla niego czymś, co pozwala mieć nadzieję na ten rozwój i skok ewolucyjny²⁴⁶. Takie stanowisko nie było bliskie T. Mertonowi. Trapista był pewien, że również A. Camus nie potrafiłby go zaakceptować.

Tym, co mogło podobać się o. Ludwikowi w refleksji P. T. de Chardina, był jego stosunek do natury i świata materialnego. Materia była przez niego postrzegana nie tylko jako coś, co człowiek może wykorzystać dla własnego sukcesu, zasług czy korzyści, ale jako

²³⁷ Jacques Ellul (1912 – 1994) - francuski historyk, teolog protestancki, socjolog, teoretyk chrześcijańskiego anarchizmu. www.jacques-ellul.org, 17. 07. 2013.

²³⁸ Louis Massignon (1883 – 1962) - francuski uczony, znawca Islamu. Przyczynił się do większego otwarcia Kościoła katolickiego na Islam. www.louismassignon.org/index.php?page=biographie, 17. 07. 2013.

²³⁹ ŚK, s. 130.

²⁴⁰ SEA, s. 65.

²⁴¹ Por. Tamże.

²⁴² Operacja Crossroads („rozstaje”) – seria testów z użyciem broni nuklearnej przeprowadzonych przez Stany Zjednoczone na atolu Bikini w lecie 1946 roku. Celem było przetestowanie oddziaływania broni nuklearnej na statki i okręty. Na serię złożyły się dwie eksplozje bomb, każda o sile 23 kiloton. pl.wikipedia.org/wiki/Operacja_Crossroads, 17. 07. 2013.

²⁴³ SEA, s. 65.

²⁴⁴ Tamże, s. 67.

²⁴⁵ Tamże.

²⁴⁶ Por. Tamże, s. 66.

pochodząca od Boga. Świat jest zatem czymś dobrym. Został dany ludziom, aby go rozwijali i czynili piękniejszym²⁴⁷. Akceptacja świata stworzonego wiązała się u francuskiego filozofa z akceptacją człowieka oraz ukazywaniem Boga jako dążącego do objawienia się w tym świecie przez Wcielenie. Ono samo nie było tylko odpowiedzią na grzech. Było epifanią Boga nie w samym człowieku, ale w „uczłowieczeniu całego świata materialnego”²⁴⁸. Zdaniem T. Mertona takie stanowisko powodowało, że P. T. de Chardin był bardzo bliski stworzenia „chrześcijańskiej mistyki materii”²⁴⁹.

Na podstawie kilku tylko wypowiedzi trudno rozstrzygnąć czym P. T. de Chardin zyskał przychylność ze strony T. Mertona. Choć nie darzył go taką samą sympatią, jaką żywił do J. Maritaina czy É. Gilsona, starał się zrozumieć poglądy P. T. de Chardina. Nie wydawały mu się jednak one na tyle pociągające, bo poświęcać im osobne studium, jak miało to miejsce np. w przypadku A. Camusa. Miał świadomość, że nie wszystkie refleksje jezuitów w pełni rozumie. Wyraźnie zwróciły jednak jego uwagę podkreślana przez francuskiego filozofa „świętość materii” oraz rola i znaczenie świata w życiu człowieka.

²⁴⁷ Por. Tamże, s. 62 – 63.

²⁴⁸ Tamże, s. 64.

²⁴⁹ Tamże, s. 62.

2. EGZYSTENCJALIŚCI

„Ateistyczny egzystencjalista budzi we mnie szacunek: przyjmuje on uczciwą rozpacz z godnością stoika”²⁵⁰ – stwierdza T. Merton w „Zapiskach współwinnego widza”. W dzienniku tym Autor ujawnia swoją znajomość egzystencjalizmu, powołując się na przedstawicieli zarówno egzystencjalizmu ateistycznego, jak i teistycznego. Wśród reprezentantów nurtu ateistycznego należy wskazać zwłaszcza Martina Heideggera (1889 – 1976), Jeana Paula Sartre’a (1905 - 1980), a także Maurice’a Merleau – Ponty’ego (1908 - 1961) i Alberta Camusa (1913 - 1960). Każdy z nich rozpoczyna refleksję filozoficzną od założenia, że Boga nie ma. Wyjątkiem jest tu M. Heidegger, który nie opowiedział się ani za istnieniem, ani za nieistnieniem Boga. Mimo takich poglądów filozofów, T. Merton nie unika poznawania ich dorobku. Reprezentantami drugiego nurtu egzystencjalizmu są np.: Søren Kierkegaard (1813-1855), Karl Jaspers (1883 – 1969) i Gabriel Marcel (1889-1973).

Jak wskazano we wstępie niniejszej pracy należy uznać, iż początki egzystencjalizmu sięgają S. Kierkegaarda, który w wielu opracowaniach jest uznawany za inicjatora tego nurtu. W. Tatarkiewicz podkreśla jednak, że genealogii egzystencjalizmu można szukać już w starożytności. Właściwie, jeśli założyć się, że egzystencjalistą jest ten myśliciel, który w centrum swojej refleksji umieszcza egzystencję człowieka, to śmiało można uznać, iż egzystencjalistami byli np.: Sokrates, św. Augustyn czy B. Pascal. Niniejszy paragraf będzie próbą ukazania w pismach Mnicha z Gethsemani śladów obecności kilku wybranych egzystencjalistów. Dwa pierwsze punkty zostaną poświęcone J. P. Sartre’owi i A. Camus’owi. Kolejny będzie dotyczył innych egzystencjalistów.

2.1 J. P. SARTRE

W niniejszym punkcie ukazane zostaną ślady zainteresowania T. Mertona dorobkiem francuskiego filozofa J. P. Sartre’a, autora takich prac jak: „Egzystencjalizm jako humanizm”, „Byt i nicość”, „Krytyka rozumu dialektycznego”. Zanim jednak to nastąpi, należy przynajmniej w skrócie przypomnieć główne założenia filozofii J. P. Sartre’a. Pozwoli to uniknąć szczegółowego omawiania ich w dalszej części pracy. Będzie także dobrym punktem odniesienia dla prowadzonych dalej analiz.

²⁵⁰ ZWW, s. 31. Wersja oryg.: CGB, s. 17.

2.1.1 J. P. SARTRE – POGLĄDY

W celu lepszego zrozumienia myśli J. P. Sartre’a należy wskazać autorów, mających na niego wpływ. Według Stanisława Kowalczyka zaliczyć można do nich E. Husserla, od którego przejął metodę fenomenologicznego opisu. Nie bez znaczenia była także filozofia S. Kierkegaarda z jego przekonaniem o lęku wypełniającym ludzką egzystencję oraz M. Heideggera, któremu zawdzięcza myśl, że człowiek jest „bytem-w-świecie”. Kolejnym filozofem, od którego J. P. Sartre przejął kategorię „bytu dla siebie” i „bytu w sobie” był G. W. F. Hegel. Nie można pominąć również H. Bergsona i G. Marcela²⁵¹. Pomimo tak licznych wpływów innych myślicieli filozofia autora „Bytu i nicości”, zwłaszcza w dwóch pierwszych etapach twórczości (fenomenologicznym i egzystencjalnym), odznaczała się dużą oryginalnością. Na szczególną uwagę zasługuje jego antropologia, którą można ująć w kilku podstawowych tematach, tj.: ludzka realność, wolność, relacje międzyludzkie. Problemy te dostrzegał w pismach francuskiego filozofa także T. Merton, który niejednokrotnie polemizował z koncepcjami myśliciela. W celu szczegółowego poznania Sartre’owskiego rozumienia Bytu i świadomości należy przestudiować wspomniane już dzieło „Byt i nicość”.

Według J. P. Sartre’a można mówić o dwóch sposobach bycia. Są nimi: *pour-soi* i *en-soi*²⁵². Pierwszy należy rozumieć jako „byt ludzki powiązany z faktem świadomości”²⁵³ lub po prostu świadomość (skończona, przygodna). Jest to taki rodzaj bytu, który nie może być tym, czym jest (świadomością) bez *en-soi*²⁵⁴. „Wszelka świadomość jest zawsze świadomością czegoś, co nie jest samą świadomością, a bez owego czegoś świadomość nie jest świadomością”²⁵⁵. Drugi rodzaj bytu to „byt-w-sobie”. Jest on czymś materialnym, niezwiązanym z tym, czego nie ma, nie jest ani stworzony, ani konieczny, jest zbędny²⁵⁶. Po prostu jest. Tylko taki rodzaj bytu może być nazwany *bytem*²⁵⁷. W przeciwieństwie do *pour-soi en-soi* jest „identyczny z sobą. Świadomość zawsze oznacza *dystans*, tzn. niebycie tym, czego świadomość jest świadoma”²⁵⁸. Zatem według J. P. Sartre’a świadomość wiąże się tylko z tym, co negatywne i jest ona Nicością. Człowiek więc, jako byt świadomy, nie koncentruje się na przeszłości, ale zwraca się w stronę przyszłości. Zauważa on swoje

²⁵¹ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna...*, s. 304.

²⁵² Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11, s. 134 – 136.

²⁵³ S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna...*, s. 305.

²⁵⁴ Por. W. A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, s. 126.

²⁵⁵ Tamże.

²⁵⁶ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11, s. 136.

²⁵⁷ Por. W. A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, s. 125.

²⁵⁸ Tamże, s. 127.

ograniczenia, braki i własną skończoność. Wynika z tego przekonanie, że „nicość” jest stałą możliwością jego bytu.

Kolejne zagadnienia filozofii J. P. Sartre’a, dotyczące człowieka i jego wolności, pozostają w ścisłym związku z zanegowaniem istnienia Boga²⁵⁹. Skoro nie ma Boga, nie istnieje również powszechnie obowiązujące prawo moralne, normy czy wartości, którym należałoby się podporządkować. Chrześcijaństwo natomiast, jego zdaniem, pozbawia człowieka prawdziwej wolności, przyznając ją tylko Bogu. Natomiast wolność bez Boga nie jest przez nic ani przez nikogo ograniczana. To człowiek jest sam dla siebie źródłem norm i praw. Komentując Sartre’owską koncepcję, F. Copleston zauważa, że nawet tak rozumiana wolność jest zawsze ograniczana przez sytuację historyczną czy predyspozycje psychofizyczne człowieka. Jednak według autora „Bytu i nicości” odpowiedzialność osoby rozciąga się także na jej sytuację i budowę psychofizyczną²⁶⁰. Z odpowiedzialności nie zwalnia nawet przymus.

W tak pojętej wolności człowiek nie tyle poznaje siebie, co nieustannie siebie tworzy. Francuski filozof, przyznając doniosłą rolę wolności w ludzkiej egzystencji, nie ogranicza się do uznania jej za jeden z ludzkich atrybutów. Według niego jest ona „istotą” ludzkiego bytu. Konsekwencją wolności i odpowiedzialności jest lęk, który wypełnia ludzkie życie. Ono natomiast jest absurdem, ponieważ tworzą je niedające zrealizować się pragnienia. Bezsens życia łączy się z bezsensiem śmierci, której nikt nie może uniknąć. „Jest absurdem, że rodzimy się, i absurdem, że umieramy”²⁶¹.

Ostatnim z problemów w refleksji J. P. Sartre’a, który trzeba zasygnalizować, jest jego stosunek do relacji międzyludzkich. Podobnie jak każde ze wskazanych zagadnień i to wymagałoby obszernego i wnikliwego omówienia. To jednak wykracza daleko poza ramy niniejszej pracy. Warto jednak zwrócić uwagę na to, co wynika z zaprezentowanych już treści. Według francuskiego egzystencjalisty człowiek jako wolny podmiot, jako byt *pour-soi*, jest ze swej istoty odosobniony. Jego samotności nie zmniejsza nawet miłość. Wówczas ujawnia się w nim bowiem kolejne niemożliwe do realizacji ludzkie pragnienie. Ukochani chcieliby pojąć siebie nie jak przedmioty, lecz jako *pour-soi*. Oznacza to pragnienie posiadania wolności ukochanej osoby. Jest to niemożliwe, dlatego niemożliwe jest również ostateczne przezwyciężenie samotności jednostki²⁶². Do podobnych wniosków dochodzi

²⁵⁹ Na temat stosunku J. P. Sartre’a do Boga; por. J. Orchowski, *Dzieje wielkich nawróceń*, Kraków 2002, s. 83 – 84.

²⁶⁰ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11, s. 137.

²⁶¹ Cyt. za: S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna...*, s. 325.

²⁶² Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11, s. 139 – 140.

J. P. Sartre w kwestii życia społecznego i ludzkiej wspólnoty. Jest ona niemożliwa, ponieważ każda wspólnota prowadzi do ograniczenia wolności. Dlatego właśnie, jego zdaniem, ludzie są dla siebie nawzajem „piekłem”. Myśl tę podejmuje autor w jednym ze swoich dramatów „Przy drzwiach zamkniętych”, który znany był T. Mertonowi.

2.1.2 J. P. SARTRE W PISMACH T. MERTONA

Po krótkim przypomnieniu niektórych istotnych punktów filozofii J. P. Sartre’a należy skoncentrować się na poszukiwaniu śladów tej filozofii w pismach T. Mertona. Analiza tekstów Mnicha, zwłaszcza dzienników i listów, pozwoli zaobserwować, jak w poszczególnych okresach życia Autora pojawiało się, rozwijało i następnie zanikało zainteresowanie myślą francuskiego egzystencjalisty ateistycznego.

T. Merton zainteresował się egzystencjalizmem w drugim okresie twórczości, natomiast ślady refleksji nad tym kierunkiem filozoficznym pojawiają się dopiero w publikacjach okresu trzeciego²⁶³. Nie dziwi zatem brak odniesień do J. P. Sartre’a w pozycji z 1949 r. „Posiew kontemplacji”. Na świadectwo znajomości zarówno personalizmu, jak i egzystencjalizmu można natomiast natrafić w książce z 1955 r. „Nikt nie jest samotną wyspą”. We wstępie rozważając kwestię miłości międzyludzkiej Autor wskazuje na dwie skrajności w jej rozumieniu i przeżywaniu. Z jednej strony z miłości do innych można niszczyć siebie, z drugiej uznać, że inni to „piekło”. T. Merton zauważył: „Jeszcze inna pokusa wpada w przeciwną skrajność. Mówi nam wraz z Sartre’em: *L’enfer, c’est les autres! Piekło to inni ludzie*”²⁶⁴. Filozof uważał, że ludzie ograniczają siebie nawzajem w sferze przestrzennej i psychicznej. To prowadzi do walki i konfliktów. W konsekwencji niemożliwa staje się autentyczna wspólnota. „Piekłem są więc inni ludzie”²⁶⁵. Oczywiście jest, że T. Merton nie podzielał tych poglądów. Jednak samo przywołanie stanowiska J. P. Sartre’a jest już jednoznacznym sygnałem pewnej znajomości filozofii egzystencjalnej w wydaniu Sartre’owskim. Mimo to w omawianej pozycji poza tą jedną wzmianką nie pojawiają się inne bezpośrednie odniesienia do J. P. Sartre’a. Francuski filozof jest także wzmiankowany przez Trapistę w dziele „Doświadczenie wewnętrzne. Zapiski o kontemplacji”, w którym Autor zwraca uwagę na ateizm J. P. Sartre’a²⁶⁶.

²⁶³ Na temat okresów twórczości T. Mertona pisano we wstępie do niniejszej pracy.

²⁶⁴ NSW, s. 156.

²⁶⁵ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej. Filozofia współczesna...*, s. 325.

²⁶⁶ Por. DWZK, s. 186. Wersja oryg.: INEX, s. 105.

W celu ustalenia przybliżonej daty początków głębszego zainteresowania dorobkiem filozofa niezbędna okazuje się analiza dzienników T. Mertona, w wyniku której można wskazać, iż Autor zaczął wnikliwie analizować teksty J. P. Sartre'a około 1962 r. W zapiskach pochodzących sprzed tego roku czytelnik nie natrafi na nazwisko francuskiego egzystencjalisty. Można je natomiast odnaleźć w notatce z 6 marca 1962 r., w której Trapista dzieli się następującym spostrzeżeniem: „Jest niekwestionowana szlachetność w Sartre'a moralności *autentyczności*, ostatnio wyraził ją w swojej książce o anty – semityzmie”²⁶⁷. Lektura innych pism Mnicha pozwala jednak stwierdzić, iż zetknął się on z myślą filozofa już wcześniej. Wskazują na to choćby przywołany fragment z książki „Nikt nie jest samotną wyspą” oraz korespondencja z Cz. Miłoszem. W jednym z listów z 1959 r. poeta zwraca się do T. Mertona, zakładając, iż ten zna francuskiego egzystencjalistę i jego myśl: „niech Pan sobie wyobrazi Sartre'a piszącego o uchodźcach!”²⁶⁸. Przyszły noblista jest przekonany, że jego adresat bez problemu zrozumie tę uwagę. Rok później w liście do Cz. Miłosza sam Mnich przyznaje się do lektury J. P. Sartre'a:

Sartre nie bardzo mnie interesuje, usypia mnie, jakby naumyślnie chciał być nudny: *assommant* to dużo lepsze słowo. Straszna piła z niego, jak mówią Francuzi. Swoją nudą ogłusza mnie, chociaż jego sztuka „Przy drzwiach zamkniętych” uderza mnie jako dobra i trochę purytańska. Druga jego rzecz, którą usiłowałem czytać, „Mdłości”, jest monotonna i nudna²⁶⁹.

Publikacja „Mdłości” (1938) rozpoczyna pierwszy okres filozofii J. P. Sartre'a, skoncentrowany na problemie relacji międzyludzkich. Dramat „Przy drzwiach zamkniętych” (1944) należy do tego samego okresu twórczości²⁷⁰. Pomimo niezbyt dobrego wrażenia, jakie teksty te wywarły na T. Mertonie, stara się on dalej analizować dorobek ich autora. Przyznaje się do tego w 1963 r. w liście do Ernesto Cardenala, argentyńskiego poety: „Dużo studiowałem św. Anzelma i J. P. Sartre'a, znalazłem zaskakujące podobieństwa między nimi. To jest coś, czego nikt by się nie spodziewał”²⁷¹. Wzmiankowane tu tylko odkrycie podobieństwa między św. Anzelmem i J. P. Sartre'em jest szerzej omawiane przez T. Mertona w „Zapiskach współwinnego widza”.

W tym notatniku, prowadzonym od 1956 r., Autor nie ogranicza się, jak do tej pory, tylko do wspomnienia filozofa, ale poświęca mu więcej miejsca. Poszczególne notatki „Zapisków współwinnego widza” nie są uporządkowane chronologicznie, T. Merton bowiem w 1965 r.,

²⁶⁷ TTW, tłum. własne, s. 207.

²⁶⁸ Thomas Merton, Czesław Miłosz. Listy, s. 32.

²⁶⁹ Tamże, s. 68. Por. CFT, s. 67. W 1966 r. Mnich czytał jeszcze *Les Mots* J. P. Sartre'a; por. LTL, s. 102.

²⁷⁰ Por. M. Jędraszewski, *W poszukiwaniu nowego humanizmu J.-P. Sartre – E. Lévinas*, Kraków 1994, s. 12.

²⁷¹ CFT, tłum. własne, s. 143.

przygotowując tekst do druku, poszerzył go o nowe wątki i myśli. Po jego śmierci, w roku 1988, ukazał się kolejny dziennik Mnicha „Ślub konwersacji. Dziennik 1964 - 1965”, który czasowo obejmuje niektóre teksty powstałe w tym samym okresie, co „Zapiski współwinnego widza” i jest uważany za ich kontynuację²⁷². Ostatnią publikacją zawierającą notatki z tego samego przedziału czasowego jest dziennik „Dancing in the Water of Life: Seeking Peace in the Hermitage” (1963 – 1965). Spora część książki została przedrukowana z wydanej wcześniej wspomnianej już pozycji „Ślub konwersacji. Dziennik 1964 - 1965”.

Podobieństwo, a w niektórych miejscach identyczność tekstów „Zapisków współwinnego widza” oraz notatek wydanych pod tytułem „Dancing in the Water of Life: Seeking Peace in the Hermitage”, świadczy o tym, że rok 1963 był czasem szczególnego zainteresowania dorobkiem zarówno św. Anzelma, jak i autora „Bytu i nicości”. Z tego powodu najpierw wskazane i omówione zostaną teksty datowane właśnie na rok 1963, a następnie te, przypadające na kolejne lata. Zarówno w „Zapiskach współwinnego widza”, jak i w notatkach „Dancing in the Water of Life: Seeking Peace in the Hermitage” Autor zauważa, że „wolność u św. Anzelma i J. P. Sartre’a wydają się krańcowo różnić, mogą mieć jednak ze sobą wiele wspólnego”²⁷³. T. Merton stara się wskazać owe podobieństwa, ale nie zapomina jednocześnie o głębokich różnicach dzielących obu autorów.

Dostrzega zatem, że odrzucają oni koncepcję wolności, która ograniczałaby się tylko do rozumienia jej jako możliwości wyboru pomiędzy przedmiotami mającymi dać człowiekowi szczęście i zadowolenie. Wolność nie wiąże się dla nich ze zwykłym wyborem, mogącym zaspokoić wolę przez coś leżącego poza nią samą. Zgodni są również co do tego, że wolność jest warunkiem koniecznym do bycia tym, kim naprawdę się jest. Ludzie mogą być sobą, kiedy mają możliwość i zdolność dokonywania wyboru wolności. Prawdziwie wolny jest zaś ten, kto jest wolny dla samej wolności, a nie ten, kto korzysta z niej tylko dla wygody, szczęścia czy samozadowolenia. Zatem św. Anzelm i J. P. Sartre „odrzucają pragmatyczną swobodę, która rości pretensje do orientowania naszej woli w kierunku posiadania jakiegoś przedmiotu, który będzie jej spełnieniem”²⁷⁴.

Natomiast podejście polegające na rezygnacji z prawdziwej wolności, „użycie woli tylko dla (...) wygody, *szczęścia* oznacza *salaud* dla J. P. Sartre’a i *insipiens* dla św. Anzelma (...)”²⁷⁵. Spostrzeżenie to T. Merton rozwija w „Zapiskach współwinnego widza”, gdzie wyjaśnia, jak rozumieć określenia: *salaud* i *insipiens*. Pierwsze należałoby, jego zdaniem,

²⁷² Por. M. B. Pennington, *Thomas Merton – brat, mnich. W poszukiwaniu...*, s. 272.

²⁷³ DWL, tłum. własne, s. 12. Por. ZWW, s. 458. Wersja oryg.: CGB, s. 327.

²⁷⁴ ZWW, s. 458. Wersja oryg.: CGB, s. 327.

²⁷⁵ DWL, s. 12.

tłumaczyć dosłownie jako *bastard*, jednak nie w znaczeniu prawnym, lecz w potocznym. W polskim tłumaczeniu słowo to oznacza m.in.: „łajdaka”, „kanalię”, „idiotę”. Natomiast drugi wyraz, obecny u św. Anzelma, mniej ekspresywny, jest tłumaczony przez T. Mertona za pomocą leksemu: *square*. Mnich definiuje go pisząc, że *square* to „zadowolony z siebie i zadufany w sobie pozytywny typek, który jest nieuleczalnie rozmiłowany we własnych myślowych komunach”²⁷⁶. Św. Anzelm i J. P. Sartre zgodni są więc także w ocenie człowieka, który ogranicza swoją wolność tylko do szukania wygody i zadowolenia. Odkrycie cech wspólnych koncepcji wolności św. Anzelma i francuskiego filozofa Mnich podsumowuje w następujący sposób:

Tak więc istnieje podobieństwo między Anzelem i Sartre’em, a Anzelm wykazuje pewne pokrewieństwo z egzystencjalizmem. Jednocześnie wolność Sartre’a to wolność Anzelma o zmniejszonym obwodzie²⁷⁷.

Obaj (św. Anzelm i J. P. Sartre) zgodni są co do tego, że wolność nie jest tylko pewną zdolnością do wyboru czegoś leżącego poza samym człowiekiem, czegoś mogącego zaspokoić jego pragnienia i zachcianki. Wolność, według nich, należy do samej natury człowieka, jest wpisana w osobę i bez niej człowiek nie jest w pełni sobą. Ograniczanie jej tylko do wyboru pomiędzy tym, co da szczęście, a tym, co przynosi cierpienie, jest redukowaniem samej wolności, a tym samym człowieczeństwa. Zatem tym, co decyduje o pełni człowieczeństwa, jest m.in. wolność. Mimo odkrycia tak znaczących podobieństw pomiędzy myślicielami T. Merton dostrzega, że koncepcja wolności francuskiego filozofa jest ograniczona.

Czymś, co ogranicza filozofię autora „Bytu i nicości”, a zarazem różni jego koncepcje wolności od koncepcji św. Anzelma, jest brak odniesienia do Boga – typowy dla egzystencjalizmu ateistycznego. T. Merton wyjaśnia:

U Anzelma doskonałe praktykowanie wolności jest mierzone (czy też niezmierzone, uwolnione od wszelkiej miary) bezkresną wolnością Boga. U Sartre’a jej miarą jest czyn sam w sobie: i stąd, roszcząc pretensje do bezgraniczności, ogranicza się do siebie samego²⁷⁸.

Mnich dochodzi tu do wskazania tego, co stanowi istotę odmiennego rozumienia wolności przez św. Anzelma i J. P. Sartre’a. Jest to wiara w Boga Stwórcę, a także wiążąca się z tym koncepcja samego człowieka. Według francuskiego filozofa istnienie Boga byłoby zagrożeniem dla wolności ludzkiej i jej ograniczeniem, jeśli nie całkowitym zniszczeniem.

²⁷⁶ ZWW, s. 460. Wersja oryg.: CGB, s. 328.

²⁷⁷ Tamże.

²⁷⁸ Tamże.

Zatem Bóg nie może istnieć, jeśli człowiek ma pozostać istotą wolną. Dla św. Anzelma natomiast to właśnie stworzenie człowieka na Boże obraz i podobieństwo czyni ludzi wolnymi. Więcej, nawet nieskończona ludzka wolność może być realizowana tylko poprzez relację z Bogiem. Stwórca nie jest więc kimś, kto swoją wolnością ograniczałby wolność stworzeń, nie jest kimś, kto niejako z zewnątrz nakłada pewne reguły i normy. Takie rozumienie Boga, Jego wolności i relacji z człowiekiem jest zdaniem T. Mertona punktem, w którym „(...) z konieczności załamać się muszą filozoficzne koncepcje wolności, a doskonałą wolność chrześcijanina wytłumaczyć można jedynie poprzez to, że jest mieszkaniem Ducha Świętego”²⁷⁹. Z tego samego powodu również koncepcja wolności proponowana przez francuskiego egzystencjalistę jest nieprzekonująca. Według Trapisty tylko Boża miłość, o której mówi św. Anzelm, może uwolnić J. P. Sartre’a od „demonu jego własnego bezsensu”²⁸⁰. Miłość ta i wola Boga nie są jakąś zewnętrzną siłą, lecz „wewnętrzną koniecznością ontologiczną w człowieku”²⁸¹, są zamieszkaniem Jego Ducha w nas.

Kolejną kwestią, stanowiącą źródło różnic w pojmowaniu wolności jest rozumienie grzechu. Temat relacji między wolnością i grzechem to punkt, w którym koncepcja św. Anzelma i J. P. Sartre’a²⁸² są od siebie najbardziej oddalone. Jest to także moment, w którym francuski filozof zdaniem Trapisty ponosi porażkę. Tak tłumaczy to T. Merton:

Szukając po omacku wolności, o której mówi Anzelm, ale odrzucając z założenia jego prawość, która jest w istocie dużo bardziej egzystencjalną koncepcją, niż można by to sobie wyobrazić (odwołuje się do autentyczności), Sartre skazuje sam siebie na purytanizm w odwrotną stronę, na doktrynę usprawiedliwienia przez grzech (absolutna swoboda grzeszenia jest najwyższym uświęceniem wolności). Oto jedna z wad bycia Francuzem. Sartre jest na tyle logiczny, że doprowadza swój absurd do skrajności²⁸³.

W dzienniku „Dancing in the Water of Life: Seeking Peace in the Hermitage” pod datą 10 września 1963 r.²⁸⁴ pojawiają się słowa prawie identyczne z tymi, które można odnaleźć w przywoływanych już „Zapiskach współwinnego widza”²⁸⁵. Dotyczą one tego, co św. Anzelm ma zdaniem T. Mertona do przekazania człowiekowi współczesnemu. A jest to przekonanie, iż grzech nie jest wyrazem wolności.

Grzech nie jest bowiem zwycięstwem wolności. Człowiek, który grzeszy wyrzeka się wolności, czego konsekwencją jest zniewolenie, stanowiące przeszkodę na drodze ku pełni

²⁷⁹ Tamże, s. 461. Wersja oryg.: CGB, s. 329.

²⁸⁰ DWL, tłum. własne, s. 12.

²⁸¹ Tamże.

²⁸² Por. Tamże, s. 16.

²⁸³ ZWW, s. 462. Wersja oryg.: CGB, s. 330.

²⁸⁴ Por. DWL, s. 16.

²⁸⁵ Por. ZWW, s. 461. Wersja oryg.: CGB, s. 329.

rozwoju osoby. Zatem nie grzech, ale prawość stanowi dla woli „naturalne i doskonałe samostanowienie”²⁸⁶. W „Zapiskach współwinnego widza” Autor zauważa, że J. P. Sartre jest odmiennego zdania. Ateistyczny egzystencjalista sądzi, że chrześcijaństwo nie daje możliwości bycia w pełni wolnym i szczęśliwym człowiekiem. Narzuca bowiem ludziom nieprzyjemny obowiązek praktykowania cnoty, aby osiągnąć szczęście po śmierci. Choć, zdaniem filozofa, już w tym życiu, ktoś kto grzeszy, może być w pełni szczęśliwy i czuć się w „pełni człowiekiem”²⁸⁷. T. Merton jednak nie ocenia zbyt surowo J. P. Sartre’a za takie poglądy. Uważa, że właściwie nie można go winić za „poważne potraktowanie kompletnie niepoważnego pojęcia grzechu, które było i nadal jest popularne wśród chrześcijan, którzy naprawdę nie zrozumieli swej religii”²⁸⁸. Francuski filozof jest więc raczej ofiarą niewłaściwego rozumienia pojęcia grzechu przez współczesnych mu ludzi, którzy albo nie przejmują się winami zupełnie, albo traktują nieposłuszeństwo Bogu jako możliwość pełnej realizacji swej wolności²⁸⁹. Stąd niektórzy mogą wyciągnąć wniosek: im więcej grzeszę, tym bardziej jestem wolny. Mnich wyjaśnia:

Tym sposobem człowiek uwalnia się spod tyranii winy i osiąga szczyt wolności, idąc w ślady Lucyfera, przez odmowę służenia Bogu. Ten kompletnie niedorzeczny pomysł, który jest jednym z charakterystycznych mitów współczesnego świata (...) unicestwia właściwie wszelką szansę na prawdziwą i dojrzałą wolność, wszędzie tam, gdzie traktuje się ją poważnie²⁹⁰.

Z tego powodu T. Merton tak mocno krytykuje „oburzanie” się przedstawicieli egzystencjalizmu ateistycznego na rzekome ograniczenia nakładane przez etykę. Według niego, próby uwolnienia się od obiektywnych rozstrzygnięć tego, co dobre, a co złe, próby stawania ponad dobrem i złem, nie dają wolności²⁹¹. Współcześnie natomiast obserwuje się odwrócenie porządku. Im bardziej zdeprawowane jest życie człowieka, tym bardziej czuje się on usprawiedliwiony. „Stąd wywrócony podszewką do góry protestantyzm Sartre’a kanonizuje dobrego złoczyńcę Geneta²⁹², bo przecież zdolność kanonizowania dobrych

²⁸⁶ DWL, tłum. własne, s. 16.

²⁸⁷ Por. ZWW, s. 462. Wersja oryg.: CGB, s. 330.

²⁸⁸ Tamże.

²⁸⁹ Por. Tamże, s. 461. Wersja oryg.: CGB, s. 329.

²⁹⁰ Tamże.

²⁹¹ Por. Tamże, s. 238 – 239. Wersja oryg.: CGB, s. 167 – 168.

²⁹² Jean Genet (1910 – 1986) – francuski pisarz i dramaturg. Jego twórczość koncentrowała się na wykluczeniu społecznym. On sam został w dzieciństwie porzucony przez matkę. Mają piętnaście lat trafił do domu poprawczego, a po osiągnięciu pełnoletniości zaciągnął się do armii, z której zdezerterował i opuścił Francję. Po powrocie został wtrącony do więzienia i skazany. J. P. Sartre interweniował w jego sprawie w sądzie, co uchroniło go przed skazaniem na dożywocie. J. Genet napisał m.in. powieść „Dziennik złodzieja”. Publikacja ta jest stylizowana na wspomnienie oparte na burzliwym okresie życia autora. Główny bohater Genet przekracza granicę społecznej „normalności” i wchodzi na „margines”. Jako złodziej i człowiek pozbawiony zasad etycznych obywatela podróżuje po Europie.

złoczyńców klasyfikuje automatycznie daną osobę jako oczywistego świeckiego Chrystusa²⁹³ – podkreśla o. Ludwik.

Tak wnikliwa analiza i ocena filozofii J. P. Sartre'a dokonana przez T. Mertona, świadczy o jej dobrej znajomości i dość krytycznym stosunku do niej. Z czasem zainteresowanie Mnicha myślą filozofa staje się coraz słabsze, choć jeszcze dość często przywołuje go w swoich tekstach. Wskazują na to chociażby wzmianki obecne w „Ślubie konwersacji. Dzienniku 1964 - 1965”. M. B. Pennington zaznacza, że w dzienniku tym czytelnik spotka T. Mertona poetę wrażliwego na piękno przyrody, ale także T. Mertona teologa „(...) za pan brat z Bultmannem, Sartre'em i Simone Weil, (...)”²⁹⁴ oraz krytyka literackiego, doceniającego wkład M. Merleau – Ponty'ego.

11 stycznia 1964 r. o. Ludwik po raz kolejny odsłania swój krytyczny stosunek do poglądów J. P. Sartre'a. Tym razem surowo ocenia tendencje filozofa do „dogmatycznego humanizmu”²⁹⁵, który jego zdaniem nie ma sensu, jest tylko zwykłą iluzją. Co ciekawe, w tym samym fragmencie nie tylko krytykuje myśliciela, ale potrafi również wyrazić dla niego swoją aprobatę. Dotyczy ona odwagi francuskiego egzystencjalisty, który głosił niepopularne twierdzenie, że dobre życie jest czymś trudnym i możliwym. Pogląd taki ludzie bowiem przyjmują niechętnie, niszczy on ich spokój i dlatego jest odrzucany jako wyraz pesymizmu. O wiele większą popularnością cieszą się przekonania, że dobre życie jest możliwe albo że jest łatwe. T. Merton, zapisując te uwagi, inspirował się, jak sam wskazał, tym, co Blackham pisał na temat J. P. Sartre'a²⁹⁶. Niestety jednak, Trapista żadnej z powyższych myśli nie rozwija. Nieco więcej uwagi poświęca autorowi „Bytu i nicości” w notatce z 7 lutego tego samego roku, wykazując się tym samym dobrą znajomością jego myśli oraz przyznając się do dalszej lektury pism egzystencjalisty. Punktem wyjścia do zanotowanych spostrzeżeń są czytane przez Mnicha rozważania J. P. Sartre'a na temat Baudelaire'a. Autor zauważa, iż według filozofa Baudelaire niesłusznie próbuje połączyć *en-soi* z *pour-soi*. Takie pragnienie jest równoznaczne z pragnieniem bycia Bogiem. T. Merton wskazuje, że połączenie to można by uznać za grzech pierworodny, choć jest świadomy, że J. P. Sartre tego pojęcia nigdy nie używa. W jego filozofii unia *en-soi* z *pour-soi* byłaby Bogiem, a ponieważ taka unia jest niemożliwa, nie ma Boga. Mimo krytycznego stosunku do poglądów filozofa, T. Merton stara się obiektywnie oceniać jego publikacje. Jego książkę,

www.wikipedia.org/wiki/Jean_genet, 20.07.2013. Por. J. Genet, *Dziennik złodzieja*, tłum. P. Kamiński, Kraków 2004.

²⁹³ ZWW, s. 239. Wersja oryg.: CGB, s. 168.

²⁹⁴ M. B. Pennington, *Thomas Merton – brat, mnich. W poszukiwaniu...*, s. 272.

²⁹⁵ ŚK, s. 24.

²⁹⁶ Por. Tamże.

której lektura skłoniła Mnicha do poczynienia uwag, charakteryzuje jako ostrą, uczciwą i obiektywną. Podkreśla także, że zgadza się z nią w każdym miejscu, w którym jest dla niego zrozumiała²⁹⁷. Takiej przychylnej ocenie towarzyszy również wątpliwość, na ile J. P. Sartre, „analizując Baudelaire’a, analizował samego siebie”²⁹⁸.

W tym samym dzienniku nazwisko francuskiego egzystencjalisty pada jeszcze kilkakrotnie. Są to jednak tylko drobne uwagi na temat jego osoby czy publikacji²⁹⁹, bez dokonywania szczegółowych analiz dorobku filozofa. Niezwykle intrygująca jest ostatnia wzmianka, pochodząca z 26 czerwca 1964 r.: „Świętych Jana i Pawła. Odprawiłem mszę za mojego brata Johna Paula (i włączyłem do moich intencji Sartre’a!)”³⁰⁰. Informacja ta sugeruje, iż filozof był – pomimo wszystko – bliski Mnichowi nie tylko jako twórca pewnych koncepcji, lecz przede wszystkim jako człowiek. Można odnieść wrażenie, że T. Merton zgłębiając myśl egzystencjalisty, polemizując z nią, cały czas zachowywał świadomość, iż za tekstami stoi konkretna, żywa osoba i z nią właśnie prowadzi dialog. Dlatego w jego intencji ofiarował również mszę św.

Mimo dość dużej liczby odniesień do dorobku J. P. Sartre’a, rok 1964 był już czasem osłabienia zainteresowania jego osobą. T. Merton sam się do tego przyznaje. Po raz pierwszy robi to w liście do przyjaciela z Uniwersytetu Columbia Seymoura Freedgooda³⁰¹, z 2 stycznia 1964 r.: „Musisz wiedzieć, że skończyłem interesować się takimi ludźmi jak: Jaspers, Sartre, Merleau - Ponty, Rudolf Bultman”³⁰². Następnie, w grudniu tego roku, dwukrotnie wskazuje, że J. P. Sartre przestał go zajmować. 6 grudnia w dzienniku „Dancing in the Water of Life: Seeking Peace in the Hermitage” zanotował:

Dzięki Bogu zostałem oczyszczony z Sartre’a przez Ionesco. Nie sędzę, że Ionesco jest wspaniałym artystą, ale jest dobry i pełen życia, i wolny. Sartre nie jest wolny w całym jego akademickim mamrotaniu o wolności i *zaangażowaniu*³⁰³.

Dzień później, w liście do o. Illuda Evansa, padają prawie identyczne słowa: „Myślę, że Ionesco jest dobry. Wyleczył mnie z Sartre’a (...)”³⁰⁴. Wyznania te korespondują z tym, co na temat J. P. Sartre’a czytelnik może odnaleźć w tekstach (zwłaszcza dziennikach) T. Mertona

²⁹⁷ Por. Tamże, s. 37.

²⁹⁸ Tamże, s. 38.

²⁹⁹ Por. Tamże, s. 46, 59.

³⁰⁰ Tamże, s. 82.

³⁰¹ Seymour Freedgood (1915 – 1968) – przyjaciel T. Mertona z Columbia University. Dzięki niemu T. Merton spotkał hinduskiego mnicha Bramachari. S. Freedgood brał udział w święceniach T. Mertona. Był redaktorem *Fortune magazine*. Por. JOY, s. 123.

³⁰² JOY, tłum. własne, s. 125.

³⁰³ DWL, tłum. własne, s. 176.

³⁰⁴ OZZ, s. 348.

powstałych po roku 1964. Nie można doszukiwać się już, jak to było wcześniej, dużych partii tekstu poświęconych analizie myśli egzystencjalisty ateistycznego. Trapista nie ocenia J. P. Sartre'a i nie polemizuje z nim jak do tej pory. W dzienniku „Learning to Love: Exploring Solitude and Freedom”, obejmującym lata 1966 – 1967, Autor tylko trzykrotnie wspomina J. P. Sartre'a³⁰⁵. Można więc zauważyć, że jeśli Trapista w tym okresie przywołuje jego poglądy, robi to tylko dlatego, by w opozycji do nich przedstawić swoje myśli. Z taką sytuacją czytelnik ma do czynienia we fragmencie pochodzącym z maja 1968 r. Tekst ten można przeczytać w dzienniku „Las, wybrzeże, pustynia (notatnik, maj 1968)”³⁰⁶. Znalazł się on też w dzienniku obejmującym lata 1967 – 1968 „The Other Side of the Mountain: The End of the Journey”³⁰⁷, który zawiera teksty wydane samodzielnie jako „Las, wybrzeże, pustynia (notatnik, maj 1968)”. W omawianym fragmencie T. Merton cytuje Alfreda Sterna, który wypowiada się na temat J. P. Sartre'a, jednak nie interesuje się już ani A. Sternem, ani J. P. Sartre'em. Wyraża raczej swoje przekonanie na temat filozofii, która jego zdaniem nie jest ani uniwersalna, ani bezosobowa. Bowiem punkt widzenia jednostki – filozofa musi być uzupełniony o punkt widzenia innej jednostki. Dlatego też poglądy np. egzystencjalisty są zawsze zależne od czynności i działań, jakie jest w stanie podjąć³⁰⁸.

Przeprowadzona w niniejszym punkcie analiza pism T. Mertona ujawnia jednoznacznie, iż Mnich wnikliwie studiował myśli francuskiego egzystencjalisty. Interesował się jego poglądami na temat wolności, relacji międzyludzkich oraz lęku. Wielokrotnie poglądy te krytykował oraz zestawiał ze swoimi. Czytelnik pism Mnicha nie może mieć zatem żadnych wątpliwości co do tego, że znał on dorobek J. P. Sartre'a.

Natomiast problem wpływu J. P. Sartre'a na podejmowane przez T. Mertona zagadnienia oraz jego system pojęć pozostaje otwarty. Być może dopiero szczegółowa analiza zagadnienia wolności i lęku, która będzie podjęta w dalszej części niniejszej pracy, nieco rozjaśni tę kwestię. Na tym etapie prowadzonych analiz można z całą pewnością stwierdzić, iż Trapista z Gethsemani interesował się filozofią J. P. Sartre'a, czytał jego publikacje, wiele z obecnych tam tematów analizował, komentował i z wieloma poglądami polemizował. Zatem na pewno spotkanie z myślą egzystencjalisty ateistycznego pozostawiło ślad w rozważaniach T. Mertona.

³⁰⁵ Por. LTL, s. 102, 112, 130.

³⁰⁶ Por. LWP, s. 23, 25. Dziennik, „otwiera notatki do konferencji, którą miał wygłosić dla siostr zakonnych, kolejne wpisy noszą daty od 6 (pierwszy dzień podróży) do 30 maja; (...). Ten dziennik ukazuje Toma blisko końca, ale bez męczącego ciężaru Azji, Toma – poetę i artystę”. M. B. Pennington, *Thomas Merton – brat, mnich. W poszukiwaniu...*, s. 275.

³⁰⁷ Por. OSM, s. 95.

³⁰⁸ Por. LWP, s. 24.

2.2 A. CAMUS

Zarówno „(...) Sartre, jak i Camus są nie do pomyślenia poza tradycją chrześcijaństwa, nawet jeśli je odrzucają!”³⁰⁹ – pisał T. Merton w „Zapiskach współwinnego widza”. Rzeczywiście, obu filozofów zalicza się do grona reprezentantów egzystencjalizmu ateistycznego³¹⁰. F. Copleston zauważył, że „(...) Sartre i Camus mówią dla ludzi i do ludzi, którzy stracili wiarę w Boga lub nigdy jej nie mieli (...)”³¹¹. Pomimo iż T. Merton nawrócił się i do końca życia prowadził głębokie życie duchowe, odnalazł coś interesującego w pismach obu autorów. Wyraźnym tego świadectwem jest fakt, iż poświęcił im sporo miejsca w swoich publikacjach. Stosunek Autora „Siedmiopiętrowej góry” do J. P. Sartre’a został przedstawiony w poprzednim paragrafie. Niniejszy w całości będzie dotyczył obecności bezpośrednich odniesień T. Mertona do A. Camusa.

Śladów obecność A. Camusa w pismach Mnicha nie trzeba doszukiwać się w tekstach rozproszonych w kilkunastu różnych książkach, ponieważ Trapista poświęcił autorowi „Dżumy” siedem esejów, które zostały wydane w zbiorze „The Literary Essays of Thomas Merton”³¹². Z tego powodu znaczna część niniejszego paragrafu będzie analizą tych tekstów.

Omawiając problematykę esejów, trudno oczywiście wskazać wszystkie zagadnienia poruszane przez T. Mertona. Bogactwo wątków, które się w nich pojawiają, jest naprawdę imponujące. W niniejszej pracy uwypuklone zostaną przede wszystkim te spośród nich, które dotyczą stosunku Mnicha do filozofii A. Camusa, zwłaszcza zaś spojrzenia autora „Dżumy” na egzystencję człowieka i chrześcijaństwo. Poza ramy niniejszej pracy wykraczają natomiast kwestie typowo literackie, którym T. Merton również poświęcił sporo miejsca.

Przed bezpośrednim odniesieniem do esejów konieczne okazuje się wskazanie kontekstu, w którym zrodziło się tak duże zainteresowanie myślą filozofa. Już na początku należy zauważyć, że T. Merton (1915 -1968) i A. Camus (1913 - 1960) wbrew pozorom mieli ze sobą wiele wspólnego. Należeli wszak do tej samej generacji, ich świadomość kształtowały te same wydarzenia dziejowe. Obaj już za życia zdobyli popularność. Pierwszemu sławę zapewniła autobiografia „Siedmiopiętrowa góra”, a drugiemu powieść „Dżuma”. Niestety,

³⁰⁹ ZWW, s. 259. Wersja oryg.: CGB, s. 182.

³¹⁰ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11, s. 141 – 144.

³¹¹ Tamże, s. 144.

³¹² T. Merton, *The Literary Essays of Thomas Merton*, red. P. Hart, New York 1981, s. 181 – 291. Eseje poświęcone filozofowi zostały wydane także po polsku. Por. T. Merton, *Siedem esejów o Albercie Camus*, tłum. R. Krempł, Bydgoszcz 1996.

obaj autorzy również przedwcześnie, w tragicznych okolicznościach, zakończyli swoje życie. T. Merton zginął w 1968 r. porażony prądem. A. Camus w 1960 r. poniósł śmierć w wypadku samochodowym. Różnił ich natomiast stosunek do Boga. Pierwszy był głęboko wierzący i swoje życie zawsze odnosił do Stwórcy, drugi deklarował, iż jest ateistą i bardzo krytycznie odnosił się do chrześcijaństwa. To jednak nie przeszkadzało Mnichowi w zainteresowaniu się dorobkiem francuskiego myśliciela. Znając chęć T. Mertona do nawiązywania kontaktów może dziwić fakt, że obaj autorzy nigdy się nie spotkali. Jednak, jak zauważa K. Bielawski, autor przedmowy do polskiego wydania esejów, „ich drogi jedynie nie zdążyły się przeciąć; może nawet trzeba zaryzykować stwierdzenie, że, w pewnym sensie, przecięły się...”³¹³.

Początek większego zainteresowania Trapisty dorobkiem A. Camusa przypada na rok 1958 i jest związany z jego korespondencją z Cz. Miłoszem. Można nawet uznać, że eseje zrodziły się z tej właśnie listownej wymiany myśli. Są więc niejako jej kontynuacją. Wcześniej T. Merton na pewno słyszał o A. Camusie, ale nie zajmował się tak wnikliwie jego publikacjami. Przełomowy w tym względzie okazał się rok 1960, kiedy to Cz. Miłosz w liście z 28 lutego zachęcał o. Ludwika: „(...) chciałbym Pana nakłonić do napisania komentarza *Upadku* Camusa, książki bardzo dwuznacznej (...). Może byłoby pożyteczne, gdyby napisał Pan komentarz teologiczny”³¹⁴. Odpowiadając na tę sugestię w liście z 6 maja 1960 r. T. Merton wyznał:

(...) cieszę się Camusem i szanuję go, i myślę, że go rozumiem. To, co Pan powiedział o *Upadku*, uderzyło mnie i bardzo przekonało, gdy to czytałem (...). Myślę, że mam silne skłonności do patrzenia na rzeczy w polityce na jego sposób, poza tym jest w nim jakaś uczciwość i współczucie, przeczące brutalności jego pisaniam³¹⁵.

Słowa te pochodzą z okresu, kiedy dopiero rodziło się zainteresowanie Mnicha myślą A. Camusa. Nie osłabił go fakt, iż poznanie tekstów egzystencjalisty rodziło pewien opór T. Mertona, związany z ich pesymistycznym przesłaniem. Świadczy o tym, ciekawa i ważna, wypowiedź z 1966 r., którą cytuje przywoływany już K. Bielawski:

Czytam tekst (...) na temat absurdu i samobójstwa: „Mit Syzyfa”. Zabierałem się do tego już wcześniej, ale wtedy nie byłem jeszcze przygotowany na taką lekturę – za bardzo bałem się destrukcyjnych sił w sobie samym. Teraz mogę już to czytać – już się ich nie obawiam, tak samo jak nie obawiam się siły miłości, która we mnie płonie.

³¹³ K. Bielawski, *Przedmowa*, w: SEA, s. 5.

³¹⁴ Thomas Merton, *Czesław Miłosz. Listy*, s. 61.

³¹⁵ Tamże, s. 66.

Jeśli nawet wszystkie te siły zwrócą się przeciw mnie – nie dbam o to; sądzę jednak dla kilku osobliwych racji, że wszystkie one istnieją „dla” mnie³¹⁶.

Lekturze pism A. Camusa towarzyszyły więc osobiste zmagania i trudności emocjonalno – duchowe. Dopiero z czasem Trapista przełamał rodzące się w nim obawy i mógł spokojnie czytać oraz wnikliwie analizować teksty autora „Dżumy”. Prawdopodobnie pierwszą publikacją, z jaką się zmierzył, było opowiadanie „Renegat”. O utworze tym pisał we wzmiankowanym już liście z 6 maja 1960 r.: „Ale rzecz Camusa, która naprawdę wprawia mnie w *trans*, to cudowne opowiadanie o misjonarzu, który kończy jako więzień w mieście soli”³¹⁷. W dalszej kolejności zapoznał się z tekstami: „Upadek” i „Dżuma”. Drugą z wymienionych powieści przeczytał w oryginale w 1964 r.³¹⁸. Choć już w liście z 14 lipca 1958 r. do s. T. Lentfoehr wspominał o tym, iż zetknął się z tym utworem i ocenił go bardzo wysoko³¹⁹.

2.2.1 A. CAMUS W ESEJACH T. MERTONA

Stopniowo rozwijające się, również pod wpływem Cz. Miłosza, zainteresowanie myślą A. Camusa i towarzysząca temu nieskrywana sympatia do filozofa zaowocowały siedmioma esejami. Powstawały one od sierpnia 1966 r. do marca 1968 r. Zbiór tekstów tworzą: „Terror i absurd: przemoc i wyrzeczenie się przemocy (*nonviolence*) u Alberta Camusa” (sierpień 1966 r.), „Trzej zbawcy u Camusa: jedność widzenia i absurd” (wrzesień 1966 r.), „Camus: Dziennik lat zarazy” (kwiecień 1967 r.), „Dżuma Alberta Camusa: komentarz i wprowadzenie” (czerwiec 1967 r.), „Prorocze niejednoznaczności: Milton i Camus”, „Camus i Kościół” (pierwsza publikacja - grudzień 1966 r.), „Obcy: Ubóstwo antybohatera” (marzec 1968 r.).

Pierwsza część poniższych analiz będzie poświęcona właśnie esejom. Dopiero w dalszej kolejności zbadane zostaną wątki Camusowskie w innych tekstach T. Mertona. Taka kolejność wynika ze znaczenia esejów. Ich lektura pozwoli poznać stosunek Mnicha do autora „Dżumy”, a także pokaże, jakie zagadnienia najbardziej interesowały T. Mertona podczas lektury dorobku filozofa.

Określając wpływ, jaki myśl filozofa mogła wywierać na Trapistę, należy odpowiedzieć na pytanie: Kim według T. Mertona jest A. Camus? W eseju z 1967 r. o. Ludwik kilkakrotnie

³¹⁶ K. Bielawski, *Przedmowa*, w: SEA, s. 6 – 7.

³¹⁷ Thomas Merton, *Czesław Miłosz. Listy*, s. 66.

³¹⁸ Por. ŚK, 97.

³¹⁹ Por. JOY, s. 230.

dzieli się z czytelnikiem swoją opinią na temat filozofii A. Camusa. Już na początku dostrzega, iż głos, którym przemawia w „Dżumie”, nie należy do filozofa, ale artysty³²⁰. Nieco dalej stwierdza: „Camus nie był ani filozofem, ani egzystencjalistą (...)”³²¹. Twierdzenie to uzasadnia w dłuższym fragmencie tekstu:

Camus zdecydowanie nie jest egzystencjalistą. Opiera swe dzieło na podstawowych założeniach dotyczących natury człowieka, nawet jeśli nigdy nie ujmuje tych przesłanek w terminologii wyraźnie esencjonalistycznej. Twórczość Camusa to humanizm zakorzeniony w człowieku jako autentycznej wartości, w życiu, które winno być afirmowane wbrew cierpieniu i śmierci, w miłości (...) ³²².

Uwagi te, wbrew powszechnej opinii³²³, wskazują na brak związku A. Camusa z egzystencjalizmem. Takie stanowisko T. Merton prezentuje nie tylko w eseju poświęconym „Dżumie”, ale również w innych tekstach. „Camus jest raczej klasycznym moralistą w stoickim stylu, aniżeli egzystencjalistycznym myślicielem”³²⁴ – akcentuje Mních. Przywołane stwierdzenia wyjaśnia, odnosząc się do Camusowskiego rozumienia człowieka, które stanowi fundament jego etyki. Zdaniem Trapisty filozof traktuje człowieka jako byt określony – wbrew temu, co głosił klasyczny egzystencjalizm. Według A. Camusa osoba posiada własną istotę. Autor „Dżumy” jest przekonany, że „filozofia czystego stawania się”³²⁵ doprowadza do masowych zabójstw lub przynajmniej je usprawiedliwia, ponieważ jeśli ktoś nie posiada określonej istoty, właściwie „nie istnieje”. Zatem zabicie go nie jest niczym wielkim. Zgodnie z tym człowiek nie może tworzyć kogoś, kim nie jest. Przeciwnie, tworzenie siebie to stworzenie tego, czym się jest. W Camusowskiej intuicji człowiek nie jest więc bytem, który egzystencjalizm określa jako „czyste stawanie się”³²⁶.

T. Merton znał dobrze założenia egzystencjalizmu, ponieważ gruntownie studiował filozofię J. P. Sartre’a. Dlatego trudno było mu uznać A. Camusa za reprezentanta tego nurtu filozoficznego. Czytając jednak liczne opracowania dotyczące filozofii autora „Dżumy”, przyjmował opinie badaczy, którzy przynajmniej w jakimś stopniu zaliczali A. Camusa do egzystencjalistów. Zgadzał się na przykład ze zdaniem Cruickshanka, który stwierdził:

(...) Spostrzeżenia Camusa dotyczące absurdu są użyteczne, przypominając nam, wraz ze wszystkimi innymi rodzajami myślenia egzystencjalnego, że egzystencji nie można

³²⁰ Por. SEA, s. 13.

³²¹ Tamże, s. 19.

³²² Tamże, s. 20 – 21.

³²³ A. Camus „nie był on wprawdzie zawodowym filozofem ani nie pretendował do tego miana. Ale ze względu na zagadnienia, o których pisał, wymienia się go powszechnie w opracowaniach egzystencjalizmu we Francji, choć przeczył, że jest egzystencjalistą”. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 9, s. 379.

³²⁴ SEA, s. 74.

³²⁵ Tamże, s. 76.

³²⁶ Tamże.

ująć pojęciowo i że abstrakcyjność myślenia nigdy nie zdoła uchwycić poszczególności i konkretności rzeczy³²⁷.

W eseju z sierpnia 1966 r. o. Ludwik również przyznał, że jest świadomy, iż powszechnie łączy się A. Camusa z nurtem egzystencjalistycznym w literaturze. Jednocześnie zaznaczał, iż sam filozof nie chciał, by określano go mianem egzystencjalisty³²⁸. Znając więc różnorodne opinie na temat A. Camusa oraz jego własne przekonania, Mnich unikał określenia „egzystencjalista” w odniesieniu do autora „Dżumy”. Uważał, że nie można nazywać w ten sposób kogoś, kto stara się powrócić do „greckiej idei wiecznych i podstawowych wartości, ontologicznych i naturalnych, wyznaczających normę dla racjonalnego postępowania (...)”³²⁹. Zatem, wbrew popularnym poglądom, T. Merton z pewnością nie był zwolennikiem uznawania A. Camusa za egzystencjalistę. Dla niego był on humanistą³³⁰, starającym się zbadać, czy istnieje możliwość stworzenia nowego humanizmu niebazującego na ideologiach religijnych i politycznych. Myślał raczej o humanizmie opartym na głębokich, autentycznych relacjach między osobami³³¹.

Starając się odkryć, jak T. Merton oceniał filozoficzną refleksję A. Camusa, należałoby zwrócić jeszcze uwagę na kilkakrotnie pojawiające się w esejach próby konfrontacji autora „Dżumy” z J. P. Sartre’em. Jest to ciekawe, ponieważ obaj filozofowie znali się osobiście, a przez pewien czas łączyła ich nawet przyjaźń.. Obaj byli również postrzegani jako przedstawiciele egzystencjalizmu ateistycznego. Jednak, jak już zostało zaakcentowane, T. Merton uważał, że A. Camus nie jest ani filozofem, ani egzystencjalistą. Autor analizowanych esejów zdawał sobie jednak sprawę z tego, że były pewne elementy, które łączyły obu filozofów, zwłaszcza w początkowym okresie twórczości A. Camusa. O. Ludwik zauważył:

(...) jego (A. Camusa) pierwsze dwie powieści cechowała ta ironia, surowość, niezwykłość, lakoniczność i bezlitośnie krytyczna analiza człowieka i społeczeństwa, której czytelnicy oczekiwali od Sartre’a³³².

Wynika z tego jasno, że pierwsze publikacje francuskiego filozofa posiadały szereg cech, które sytuowały go blisko J. P. Sartre’a. Według Trapisty obu myślicieli łączyło również podejście do wiary teologicznej, która była dla nich pokusą, „złą wiarą”³³³. Omówienie

³²⁷ Tamże, s. 81 – 82.

³²⁸ Por. Tamże, s. 94.

³²⁹ Tamże, s. 95.

³³⁰ Por. Tamże, s. 133, 134, 165.

³³¹ Por. Tamże, s. 21.

³³² Tamże, s. 19.

³³³ Por. Tamże, s. 100.

stosunku przywoływanych filozofów do wiary i Boga domagałoby się osobnego, obszernego opracowania. Tutaj kwestia ta jest tylko zasygnalizowana.

Dla T. Mertona zdecydowanie istotniejszy wydawał się ten okres w życiu A. Camusa, który rozpoczął się w 1952 r. Wówczas ostatecznie zakończyła się przyjaźń A. Camusa i J. P. Sartre'a. Powodem zerwania znajomości był opublikowany przez A. Camusa esej „Człowiek zbuntowany”³³⁴, ujawniający coraz głębsze różnice w poglądach obu filozofów. Dzieło to rozpoczęło również trwający wiele lat spór pomiędzy nimi. A. Camus krytykował m.in. Sartre'owską etykę, czyniąc do niej aluzję w „Człowieku zbuntowanym”: „Są tacy, którzy wstępują w kłamstwo jak wstępuje się do klasztoru”³³⁵.

W świetle trwającego konfliktu J. P. Sartre jawi się jako zwolennik marksizmu i komunizmu. A. Camus natomiast wybiera trudniejszą drogę. Mnich w eseju z sierpnia 1966 r. charakteryzuje ją jako drogę nadziei na odnalezienie rozwiązania innego niż zachodni kapitalizm i bezwzględny komunizm. Aby wejść na tę drogę, należało odrzucić wskazane wcześniej stanowiska i przyjąć postawę buntu³³⁶. Trapista zauważył, że A. Camus swoją „etykę buntu” rozwijał zwłaszcza w „Dżumie”³³⁷. Etyka ta ściśle wiąże się z Camusowską koncepcją absurdu. Pojęcia: „absurd” i „bunt” są terminami, które w szczególny sposób charakteryzują poglądy A. Camusa. Według Mnicha są one streszczeniem i zarazem punktem wyjścia jego filozofii. Ich wzajemny stosunek francuski filozof wyjaśnia w „Notatniku” z 1946 r., którego następujący fragment cytuje T. Merton: „Tak więc wychodząc od absurdu, nie można żyć buntem, nie dochodząc w którymś punkcie do doświadczenia miłości, wciąż jeszcze nieokreślonej”³³⁸.

Przywołane słowa są wyraźnym świadectwem tego, że A. Camus nie traktuje absurdu jako zjawiska, które musi determinować ludzką egzystencję. Zdanie sobie sprawy z bezsensowności istnienia jest tylko pierwszym krokiem jego filozofii³³⁹. Tym, co człowiek powinien zrobić w obliczu absurdalności życia, nie jest zakończenie go, lecz przeciwnie, bunt przeciwko śmierci i negacji. Pragnąc śmierci, człowiek uznaje bezcelowość własnej egzystencji. Bunt natomiast jest akceptacją życia, co daje prawdziwą wolność. Konsekwencją akceptacji istnienia staje się również dostrzeganie wartości i znaczenia życia innych. W tym miejscu według T. Mertona możliwy staje się dialog A. Camusa z chrześcijaństwem; jego myśli można wyrazić przywołując kluczowe dla chrześcijańskiej etyki przykazanie miłości

³³⁴ Por. Tamże, s. 19.

³³⁵ Cyt. za: tamże, s. 32.

³³⁶ Por. Tamże, s. 96.

³³⁷ Por. Tamże, s. 20.

³³⁸ Tamże, s. 36.

³³⁹ Por. Tamże.

bliźniego. Człowiek bowiem „jest w stanie doświadczyć drugiego jako inną osobę o tyle, o ile rzeczywiście *wybrał własne życie* wbrew absurdowi i śmierci”³⁴⁰. Mnich doskonale zdawał sobie sprawę ze stosunku A. Camusa do chrześcijaństwa. Wiedział, że jego etyka buntu była etyką post-chrześcijańską. Zauważył jednak, iż autor „Dżumy” pragnie powrócić do klasycznych wartości, a te są właściwie wartościami chrześcijańskimi³⁴¹. Autor esejów nie uległ jednak pokusie zaliczenia A. Camusa do autorów chrześcijańskich. Mimo to wyrażał przekonanie, że jego bunt „ma wiele wspólnego z pierwotnym i autentycznym typem chrześcijańskiego świadectwa”³⁴². Filozof był więc przez Mnicha określony mianem „myśliciela religijnego”³⁴³. Wynika to z faktu odwoływania się autora „Dżumy” do wiary (nieteologicznej) w człowieka i konieczności przyjęcia postawy buntu wobec absurdu istnienia³⁴⁴.

Poza oceną wątków filozoficznych w twórczości A. Camusa T. Merton wielokrotnie w esejach omawiał stosunek filozofa do wiary i chrześcijaństwa. Warto w tym miejscu przynajmniej wspomnieć tę kwestię. Pozwoli to kolejny raz zobaczyć brak uprzedzeń Mnicha w stosunku do osób mających odmienne poglądy.

O. Ludwik miał świadomość, że A. Camus bardzo surowo oceniał chrześcijaństwo. Trapista zdawał sobie jednak sprawę z tego, iż krytycyzm wobec wyznawców Chrystusa wynika z faktu niewypełnienia przez nich misji, do jakiej zostali powołani. Zamiast walczyć z absurdem i złem, zbyt często przyjmują postawę bierną³⁴⁵. Francuski filozof widział, że istnieje ogromna przepaść pomiędzy ideałem chrześcijańskiego życia, a tym, jak jest on realizowany. Starał się więc demaskować ten rozdźwięk, ukazując pozory, jałowość i fałsz w postępowaniu chrześcijan.

T. Merton, komentując teksty A. Camusa, nie ocenia zbyt surowo jego negatywnego stosunku do chrześcijaństwa, podobnie jak nie krytykował wypowiedzi na ten temat J. P. Sartre’a. Nie obwinia autora „Mitu Syzyfa” za błędne rozumienie np. chrześcijańskiej wiary i łaski. Jest przekonany, że odpowiedzialność za niewłaściwe pojmowanie tych zagadnień nie spoczywa tylko na A. Camusie, lecz przede wszystkim na samych chrześcijanach. Filozof po prostu krytykował i odrzucał niewłaściwą formę chrześcijańskiej

³⁴⁰ Tamże, s. 38.

³⁴¹ Por. Tamże, s. 71.

³⁴² Tamże, s. 75.

³⁴³ Tamże.

³⁴⁴ Por. Tamże, s. 76.

³⁴⁵ Por. Tamże, s. 16.

moralności³⁴⁶. Mnich starał się nawet w pewien sposób go usprawiedliwić, wyjaśniając, z czego mógł wynikać tak negatywny obraz chrześcijaństwa. Argumentował:

Camus zetknął się z Augustynem, gdy nie był jeszcze gotów na jego przyjęcie. Zbyt wiele uwagi poświęcił Pascalowi i „choremu” chrystianizmowi, na przykład Kierkegaardowi. I oczywiście zwolennicy współpracy z Niemcami wśród francuskich katolików oraz ich jeremiady na temat grzechu i kary podczas hitlerowskiej okupacji nie wywarli na nim najlepszego wrażenia. (...) Problem Camusa polegał po prostu na tym, że nie był on w stanie znaleźć chrześcijan, z którymi mógłby całkowicie się „utożsamić na każdej płaszczyźnie”³⁴⁷.

Wobec powyższego kwestią zajmującą uwagę o. Ludwika była próba ukazania takiego spośród filozofów reprezentujących chrześcijański światopogląd, który mógłby skłonić A. Camusa do nawrócenia. Łatwo zauważyć, iż T. Merton odwołuje się tutaj do własnego doświadczenia – wszak w jego przypadku przełomowe znaczenia miało zapoznanie się z książkami: „Duch filozofii średniowiecznej” É. Gilsona oraz „Sztuka i scholastyka” J. Maritaina³⁴⁸. Postępowanie takie trzeba traktować jako przejaw sympatii wobec autora „Dżumy”. W eseju z 1966 r. Trapista dorzucił jeszcze twierdzenie, że A. Camus mógłby zostać chrześcijaninem³⁴⁹ gdyby zamiast św. Augustyna³⁵⁰ przeczytał P. T. de Chardina. Rok później jednak powrócił do tej myśli, starając się pokazać zbieżność poglądów francuskiego jezuitę z myślą A. Camusa. Dzięki tym, mającym przecież czysto spekulatywny charakter, rozważaniom, czytelnik esejów może z innej perspektywy spojrzeć na intuicję francuskiego Noblisty. W niniejszej pracy istotne jest dokonane przez T. Mertona podsumowanie tej kwestii:

Zarówno Camus, jak i Teilhard zdecydowanie opowiedzieli się po stronie, którą uważali za stronę *życia*. Obydwaj dostrzegali, że ludzkość stoi przed ostateczną alternatywą, „wielkim wyborem”, pomiędzy „duchem siły” i „duchem miłości”, między „podziałem” a „zgodnością”. Przeznaczenie człowieka spoczywa w jego własnych rękach i wszystko zależy od tego, czy wybierze on życie i tworzenie, czy śmierć i zniszczenie³⁵¹.

Kolejny dłuższy fragment eseju ukazuje dostrzegane przez T. Mertona pokrewieństwo myśli A. Camusa i P. T. de Chardina oraz szacunek, jakim Mnich darzył obu autorów. Tekst wskazuje również na pewne podobieństwo poglądów A. Camusa i T. Mertona. Dotyczy ono, tak często akcentowanej przez Trapistę, możliwości wyboru, przed którą stoi każdy człowiek.

³⁴⁶ Por. Tamże, s. 44.

³⁴⁷ Tamże, s. 61 – 62.

³⁴⁸ Por. Rozdział 1., paragraf 1. niniejszej pracy, punkt: *J. Maritain w pismach T. Mertona*.

³⁴⁹ Por. SEA, s. 148.

³⁵⁰ „Na uniwersytecie w Algierze Camus napisał pracę magisterską (1936) poświęconą wczesnemu chrześcijaństwu, neoplatonizmowi, gnostycyzmowi oraz św. Augustynowi”. SEA, s. 17.

³⁵¹ Tamże, s. 67.

To wybór dokonywany pomiędzy prawdą i fałszem, pomiędzy „prawdziwym” i „fałszywym ja”, ostatecznie między życiem i śmiercią. Nie można także oprzeć się wrażeniu, że istnieje tu pewne podobieństwo do intuicji jednego z najwcześniejszych tekstów chrześcijańskich - „Didachè” i obecnego w nim schematu „dwóch dróg”: drogi życia i śmierci³⁵².

Czytając eseje T. Mertona, łatwo dostrzec, że w centrum filozofii autora „Dżumy” zawsze znajduje się człowiek. W eseju „Prorocze niejednoznaczności: Milton i Camus” Mnich wyraża przekonanie, że dla A. Camusa „prawdziwa godność człowieka (...) musi doprowadzić go do wolnego odrzucenia jakiegokolwiek systemu czyniącego z potęgi państwa, pieniędzy lub broni wartości absolutne”³⁵³. Wszystkie przedstawione (w bardzo ograniczonym zakresie) do tej pory poglądy francuskiego Noblisty wydają się bliskie T. Mertonowi. Trapista również wiele uwagi poświęcał człowiekowi. Mnich także walczył z fałszem i hipokryzją w każdej niemal dziedzinie ludzkiego życia. Ponadto nie da się ukryć, że darzył sympatią i szacunkiem autora „Dżumy”. Uważał, że jego teksty są bardziej przystępne dla zwykłego czytelnika, niż np. refleksje J. P. Sartre’a, którego język uważał za abstrakcyjny i niezrozumiały³⁵⁴.

T. Merton w swoich esejach, dokonując wnikliwej analizy pism A. Camusa walczył też z wieloma mitami i stereotypami na jego temat. Jak już zasygnalizowano Mnich odrzucił pogląd, zgodnie z którym należy uznać A. Camusa za filozofa absurdu czy egzystencjalistę. W swojej prezentacji i ocenie myśli filozofa, T. Merton opierał się na gruntownym studium jego dzieł oraz biografii, a także przywoływał liczne opracowania jemu poświęcone. Można tu wskazać autorów, do których odwoływał się bezpośrednio w esejach. Są wśród nich np.: Germanie Brée³⁵⁵, Cruickshank³⁵⁶, Emmett Parker³⁵⁷.

Na tym etapie prowadzonych analiz nie sposób jeszcze z całą pewnością dokładnie wskazać, które elementy refleksji T. Mertona mogłyby kształtować się pod wpływem pism A. Camusa. Być może takie poszukiwania nie przyniosą spodziewanego efektu, ponieważ zainteresowanie omawianym autorem rozwijało się w ciągu ostatnich kilku lat życia Trapisty. O wiele bardziej prawdopodobne jest, że zamiast szukać inspiracji w tekstach francuskiego filozofa, T. Merton zwracał uwagę na występujące w nich zagadnienia, które były bliskie jego intuicji. Dlatego też poświęcił mu tak wiele uwagi. Nie ma tu, jak to było w przypadku

³⁵² Por. *Nauka dwunastu Apostołów (Didachè)*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, oprac. M. Starowieyski, Kraków 1998, s. 33 – 36; Ps 1.

³⁵³ SEA, s. 137.

³⁵⁴ Por. Tamże, s. 85.

³⁵⁵ Por. Tamże, s. 48.

³⁵⁶ Por. Tamże, s. 78.

³⁵⁷ Por. Tamże, s. 86.

J. P. Sartre'a, polemiki czy ostrej dyskusji z poglądami. Jest raczej spokojna analiza i dokładne zgłębianie jego myśli wyrażonej w wielu publikacjach. Wydaje się również, że analizie tej towarzyszy nieustannie pytanie: co A. Camus ma osobą wierzącym do powiedzenia?

2.2.2 A. CAMUS W INNYCH PISMACH T. MERTONA

W dalszej części niniejszego punktu wskazane zostaną ślady obecności A. Camusa w innych tekstach T. Mertona. Jak już wspomniano, większe zainteresowanie T. Mertona myślą A. Camusa przypada na koniec lat pięćdziesiątych i lata sześćdziesiąte. Z tego powodu nie można oczekiwać, iż uda się odnaleźć bezpośrednie nawiązania do filozofa w publikacjach Mnicha powstałych wcześniej. Rzeczywiście, w książkach takich jak np.: „Posiew kontemplacji” (1949 r.) oraz „Nikt nie jest samotną wyspą” (1955 r.) Autor nie odnosi się wprost do filozofii A. Camusa. Dotyczy to również „Nowego posiewu kontemplacji”. Mimo, że książka powstała w 1961 r., stanowi poprawioną i poszerzoną wersję „Posiewu kontemplacji”, w której Autor nie ujawnia swoich zainteresowań filozoficznych. Bezpośrednich odniesień do A. Camusa i jego dorobku nie ma również w dziełach „Nowy człowiek” (1961) i „Doświadczenie wewnętrzne. Zapiski o kontemplacji” (1959 – 1968). Pojawiają się one natomiast w „Zapiskach współwinnego widza”, dzienniku, który powstawał w latach 1956 – 1965. Francuski Noblista wspomniany jest ponadto w ostatniej z Mertonowskich książek „Modlitwa kontemplacyjna”, wydanej pośmiertnie w 1969 r. We wspomnianym dzienniku o. Ludwik z nieukrywaną sympatią wypowiada się o filozofie, wyznając, że zgadzało się z nim jego serce³⁵⁸. Porównując J. P. Sartre'a z A. Camusem T. Merton tego ostatniego określa mianem „bardziej gorącego, bardziej ludzkiego, bardziej pokornego proroka”³⁵⁹. W ostatnim dziele Trapista również odnosi się wprost do autora „Dżumy”, tym razem jednak nie ogranicza się tylko do wyrażenia sympatii. Analizuje bowiem istotne pojęcia jego filozofii: „absurd”, „lęk” i „wolność”. Zdaniem T. Mertona mnich również doświadcza egzystencjalnego lęku, pustki, zagubienia. Wobec tego doświadczenia może albo popaść w „czarną rozpacz”, albo – powierzając Bogu w modlitwie pokusę rozpacz – sprawić, by przemieniła się w nadzieję. Proces przezwycięzania rozpacz Autor porównuje do Camusowskiego pokonywania absurdu

³⁵⁸ Por. ZWW, s. 258. Wersja oryg.: CGB, s. 182.

³⁵⁹ Tamże, s. 259. Wersja oryg.: CGB, s. 182.

poprzez wolność³⁶⁰. Choć w omawianej pozycji Mnich tylko raz, we wprowadzeniu, odwołuje się *expressis verbis* do A. Camusa, jednak uważny czytelnik z łatwością dostrzeże, iż na omawiane w książce zagadnienia należy patrzeć przez pryzmat filozofii egzystencjalnej nie tylko J. P. Sartre'a, G. Marcela, S. Kierkegaarda, ale także A. Camusa. Kwestia ta zostanie omówiona szerzej w paragrafie dotyczącym analizy problemu lęku w pismach T. Mertona³⁶¹. W tym miejscu warto jeszcze wspomnieć pozostałe publikacje Micha, w których odnosi się on do A. Camusa. Szczególne miejsce zajmują tu listy i dzienniki.

Poza licznymi wzmiankami na temat lektury poszczególnych książek filozofa oraz informacjami o przygotowywanych artykułach i opracowaniach na jego temat³⁶² T. Merton w listach i dziennikach ujawnia swój osobisty stosunek do autora „Dżumy”. Podobnie jak w prezentowanych wyżej esejach i „Zapiskach współwinnego widza” nie kryje swej sympatii do A. Camusa. Ważne miejsce w tym względzie zajmuje dziennik „Learning to Love: Exploring Solitude and Freedom” obejmujący lata 1966 – 1967. 31 października 1966 r. Autor zanotował w nim: „Moje serce jest z Camusem”³⁶³. Kilka stron wcześniej o. Ludwik zapisał myśl filozofa, którą uznał za jedną z najpiękniejszych i dobrze oddających jego „własne głębokie przekonanie”³⁶⁴:

Kiedy raz zobaczysz blask szczęścia na twarzy ukochanej osoby, wiesz, że człowiek może nie mieć innego powołania, jak tylko obudzić to światło na twarzach dookoła niego...³⁶⁵

Choć nie jest to przedmiotem niniejszej pracy, należy dodać, iż okres najintensywniejszego studium nad tekstami A. Camusa zbiegł się w życiu Mnicha z bardzo trudnymi doświadczeniami. Rok 1966 był bowiem czasem, w którym T. Merton musiał podejmować niełatwe decyzje, jako osoba wewnętrznie rozdarta, zmagająca się burzą uczuć, a to za sprawą zakochania w pielęgniarkę³⁶⁶. Uczucie o. Ludwika zostało odwzajemnione. W tym kontekście należałoby osadzić czas pracy nad publikacjami filozofa. W wielu zapiskach z tego okresu rozważania nad myślą A. Camusa łączą się z refleksją na temat miłości i wyrażaniem tęsknoty za ukochaną. Warto przytoczyć tutaj notatkę z 22 września 1966 r., w której Trapista najpierw koncentruje się na „Nieporozumieniu” A. Camusa, a za chwilę opisuje swoją życiową sytuację:

³⁶⁰ Por. MK, s. 21. Wersja oryg.: CP, s. XXXIII - XXXIV.

³⁶¹ Por. Rozdział 3., paragraf 2. niniejszej pracy: *Lęk*.

³⁶² Por. Dzienniki: ŚK, s. 97 – 98; LTL, s. 154, 155, 317, 101, 200. Listy: JOY, s. 100, 259, 290, 342, 344; OZZ, s. 505; HGL, s. 92, 95, 68, 151, 430, 509; CFT, s. 158, 159, 210, 214, 229, 240, 281.

³⁶³ LTL, tłum. własne, s. 154.

³⁶⁴ Tamże, s. 150.

³⁶⁵ Tamże.

³⁶⁶ Por. R. Labrie, *Thomas Merton and Inclusive Imagination*, London 2001, s. 60.

Myślę o M.!! (...) Gdyby tylko było możliwe zapomnieć o wszystkim i kochać M., byłoby oczywiste, że tak należy postąpić. Wtedy prawda byłaby odnaleziona. Ale... w mojej własnej historii i w wyniku przeszłych wyborów to jest niemożliwe³⁶⁷.

A. Camus jest więc niejako towarzyszem T. Mertona w tych przełomowych dla niego chwilach. Również we wspomnianej już korespondencji z tego okresu wyraźnie daje się odczuć dużą sympatię, jaką darzył go Autor „Siedmiopiętrowej góry”. W liście do Victorii Ocampo³⁶⁸ z 31 grudnia 1967 r. napisał:

Bardzo lubię Camusa. Może napiszę o nim książkę. Nie, nie znałem go. Bardzo tego żałuję. Czy mogłabyś mi podać adres jego żony? Gdybym kontynuował pisanie o nim, będę potrzebował konsultacji. Lubię również szczególnie jego przyjaciela, René Chara!!³⁶⁹.

O swoim osobistym stosunku do autora „Dżumy” wspomniał również w zapiskach z 23 czerwca 1967 r.:

Camus jest człowiekiem, którego darzę dużą sympatią i jest on jednym z niewielu ludzi, którzy mogą ciągle nauczać i ujdzie im to na sucho, ponieważ robi to z dużą skromnością³⁷⁰.

Przywołane fragmenty nie pozostawiają wątpliwości co do tego, że T. Merton doskonale znał myśl A. Camusa. Pomimo że obaj autorzy nigdy nie spotkali się osobiście, można odnieść wrażenie, że filozof był Mnichowi bardzo bliski. Czytał on i analizował z wielkim zaangażowaniem pisma Noblisty, a potem, z tak samo dużym oddaniem, redagował kolejne artykuły i eseje mu poświęcone. Zrodzona z korespondencji z Cz. Miłoszem fascynacja postacią i twórczością filozofa rosła w kolejnych latach. Działo się tak głównie za sprawą podobnego podejścia do wielu spraw T. Mertona i A. Camusa. Można odnieść wrażenie, że Trapista odkrywał w tekstach filozofa intuicje podobne do swoich, wyrażone w nieco innym, niechrześcijańskim języku. Doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że podobnie jak jemu, tak też i autorowi „Dżumy” zależy na odrzuceniu fałszu i kłamstwa, zależy na wolności i prawdziwej egzystencji. W podobny sposób patrzyli również np. na sprawy polityki. Obaj uważali komunizm za formę politycznego absolutyzmu, „który zawsze poświęca ludzkie wartości dla abstrakcyjnych politycznych zasad (...)”³⁷¹. Wszystkie te podobieństwa oraz sympatia do A. Camusa nie przysłoniły T. Mertonowi zasadniczych różnic, jakie istniały między nimi. Dobrym ich wyrazem i streszczeniem są słowa o. Ludwika: „W odróżnieniu od

³⁶⁷ LTL, tłum. własne s. 141.

³⁶⁸ V. Ocampo (1890 – 1979) – argentyńska pisarka, intelektualistka, redaktor i wydawca. www.villaocampo.org/ing/historico/victoria.htm, 03.07.2013.

³⁶⁹ CFT, tłum. własne, s. 211. René Char – francuski poeta (1907 – 1988).

³⁷⁰ Tamże, tłum. własne, s. 293.

³⁷¹ JOY, tłum. własne, s. 348.

Camusa, ja wierzę w Opatrzność, która wyciąga z cierpienia zwycięstwo miłosierdzia”³⁷². To jednak nigdy nie dało Trapiście powodu, by okazywać wyższości w stosunku do filozofa. Przeciwnie, starał się usłyszeć, co A. Camus - ateista - ma do powiedzenia chrześcijanom.

2.3 INNI EGZYSTENCJALIŚCI

W ostatnim punkcie niniejszego paragrafu zostaną wskazani jeszcze inni egzystencjaliści. Ich nazwiska pojawiają się w tekstach Mnicha z Gethsemani. Można więc wnioskować, że Autor znał ich dorobek i odwoływał się do niego. Zatem do filozofów, których pisma wzbudzały zainteresowanie T. Mertona należą: B. Pascal, S. Kierkegaard, K. Jaspers, G. Marcel, M. Heidegger i M. Merleau-Ponty.

2.3.1 B. PASCAL

„Lubię takich ludzi jak Pascal”³⁷³ – pisał w 1967 r. T. Merton. Ta deklaracja opierała się z pewnością na dobrej znajomości dorobku francuskiego matematyka, fizyka, pisarza i filozofa. Twórca znanego „zakładu Pascala”, konstruktor jednej z pierwszych maszyn liczących oraz autor „Prowincjałek” i „Myśli”³⁷⁴ jest postacią, który wzbudziła nie tylko szczerą sympatię Trapisty, ale również jego żywe zainteresowanie. Zarówno osobiste zapiski Mnicha, jak również jego korespondencja oraz pozostałe pisma nie są wolne od odniesień do Pascalowskich spostrzeżeń. Już w 1939 r. w dzienniku „Bieg ku górze. Historia powołania (1939 – 1941)” pod datą 14 września Autor zapisał cytaty z „Myśli” B. Pascala oraz z Valéry’ego Larbaud³⁷⁵. Fragmenty te dotyczą relacji między złem i dobrem. Trapista dostrzega, że obaj autorzy nie porównują absolutnego zła z absolutnym dobrem, ponieważ pierwsze nie istnieje, a drugie odnosi się do Boga i ludzie znają je niedoskonale. Ciekawe jest natomiast to, że przywołane fragmenty są dla niego okazją do refleksji nad człowiekiem. T. Merton zauważa bowiem, że francuski filozof widzi człowieka w kontekście upadku, grzechu pierwotnego i zbawienia. V. Larbaud mocno podkreśla zaś dobro natury ludzkiej oraz to, że jest ono (dobro) tą częścią natury ludzkiej, która została odrzucona w Raju, a którą

³⁷² CFT, tłum. własne, s. 212.

³⁷³ LTL, tłum. własne, s. 184. O sympatii do B. Pascala T. Merton pisał również w liście z 9 października 1950 r. Por. OZZ, s. 51. Potwierdził to również w korespondencji z 18 grudnia 1963. Por. WTF, s. 8.

³⁷⁴ Por. A. Béguin, *Pascala portret własny*, tłum. A. Borkowska, Warszawa 1963.

³⁷⁵ V. Larbaud (1881 – 1957) – francuski pisarz, poeta, eseista, tłumacz. Znany także pod pseudonimami: A.-O. Barnabooth, L. Hagiosy, X. M. Tourmier de Zamble. www.wikipedia.org, 28.06.2013.

można odzyskać przez przewyciężenie siebie³⁷⁶. Te uwagi Autora „Siedmiopiętrowej góry”, zanotowane w kilku zdaniach, będą przez niego rozwijane w późniejszej refleksji nad człowiekiem, jego naturą i przeznaczeniem. Nawiązanie w tej kwestii do B. Pascala może być sygnałem, że jego poglądy były dla o. Ludwika ważnym punktem odniesienia w patrzeniu na człowieka i jego egzystencję.

T. Merton starał się poznawać B. Pascala nie tylko poprzez lekturę jego pism, ale również poprzez opracowania. Jednym z nich była książka Romano Guardiniego „Pascal for Our Time”. 10 stycznia 1967 r. zanotował w swoim notatniku, że jest to jedna z lepszych pozycji, jakie czytał³⁷⁷. Potwierdził to w liście do V. Ocampo 20 stycznia tego samego roku:

Właśnie przeczytałem piękną książkę Romano Guardiniego o Pascalu (*Pascal for Our Time*): ten sam Pascal, który tak fascynował i odpychał Camusa. Tak, może być zbyt dużo goryczy i pesymizmu w samotności Pascala, ale mimo to on jest tak prawy i tak wnikliwy³⁷⁸.

Trapista bardzo cenił ludzi takich jak B. Pascal, który starał się zwalczać w swoim życiu wszelką iluzję i fałsz, szukając prawdy. Podejmowanie tej kwestii jest niezwykle charakterystyczne dla Mnicha. Zawsze dążył on bowiem do demaskowania tego, co jest złudzeniem i pozorem rzeczywistości. Również francuskiego myśliciela postrzegał tu jako tego, któremu udało się rozszyfrować tę „subtelą psychologię iluzji”³⁷⁹. Swoje przekonanie potwierdził długim cytatem z „Myśli”, zamieszczonym w książce z 1951 r. „Wspinaczka ku prawdzie”. Warto przytoczyć jej fragment w tym miejscu, ponieważ pozwoli on zrozumieć, w jakim punkcie myśl T. Mertona zbiega się z myślą filozofa:

Człowiek jakiś spędza życie dość przyjemnie, grając co dzień o niewielką kwotę. Dajcie mu co rano sumę, którą może wygrać w ciągu dnia, pod warunkiem, że nie będzie grał: unieszczęśliwicie go. Powie ktoś, że to stąd, iż szuka w grze zabawy, nie zysku. Każcie mu tedy grać o nic, a przestanie się zapalać i znudzi się. Nie zabawy przeto samej szuka: zabawa mdła i bez namiętności znudzi go. Trzeba, aby się rozpałał i ludził samego siebie, rojąc, iż będzie dlań szczęściem wygrać to, czego nie chciałby dostać w darze, pod warunkiem, że nie będzie grał; trzeba, aby stworzył sobie cel namiętności i podsycił nim swoje pragnienie, gniew, obawę – jak dzieci przestraszają się twarzy, którą same umazały³⁸⁰.

Wybór tego tekstu przez Trapistę z Gethsemani bardzo dobrze oddaje jego przekonanie o tym, że ludzkie pragnienia często są „widmami”³⁸¹, złudzeniami, które kuszą i pociągają

³⁷⁶ Por. BG, s. 40 – 41.

³⁷⁷ Por. LTL, s. 184; M. Mott, *The Seven Mountains...*, s. 475.

³⁷⁸ CFT, tłum. własne, s. 210.

³⁷⁹ WP, s. 37.

³⁸⁰ Tamże. Por. B. Pascal, *Myśli*, s. 121.

³⁸¹ WP, s. 37.

człowieka. Są pustymi radościami, za którymi człowiek nieustannie biega, przechodząc od jednej przyjemności do innej i jest przekonany, że one wypełnią jego egzystencję oraz nadadzą jej sens. Z czasem w tym dążeniu nie liczy się już to, czego się pożąda, ale samo pożądanie. Zdaniem Mnicha tym, co uwalnia człowieka od tego błędnego koła pragnień i kolejnych rozczarowań, jest fakt Wcielenia. Tylko Bóg w osobie Chrystusa, wchodząc w czas, jest w stanie uratować człowieka. T. Merton postrzega więc ludzkie zabieganie o sprawy świata, zgodnie z twierdzeniem św. Grzegorza z Nyssy, jako „zabawę dzieci w piaskownicy”³⁸². O. Ludwik odkrywa tę ideę również u B. Pascala i widzi w niej fundament jego teorii „rozrywki”³⁸³. Nawiązuje do niej również w „Doświadczeniu wewnętrznym. Zapiskach o kontemplacji”³⁸⁴. Zgodnie z tą teorią „jedyną rzeczą, która nas pociesza w naszych niedolach, jest rozrywka, a wszelako ta jest największą z naszych niedoli”³⁸⁵. W swojej dociekliwości Trapista pyta: „Dlaczego?”. I zaraz udziela odpowiedzi, w której wyjaśnia, że rozrywka jest tym, co odwraca uwagę człowieka od jego własnej pustki i ograniczeń. Dopiero konfrontacja z nimi pozwala człowiekowi dojść do odkrycia prawdy.

Już tych kilka odniesień do francuskiego filozofa świadczy o dobrej znajomości jego myśli oraz o pewnej bliskości intelektualnej pomiędzy autorami. Ciekawy w tym kontekście jest również fakt, iż na końcu „Wspinaczki ku prawdzie” zostały umieszczone noty biograficzne postaci, do których Autor w szczególny sposób i dosyć często odwoływał się w publikacji. Obok takich osób jak: św. Grzegorz z Nyssy, św. Bernard z Clairvaux, św. Tomasz z Akwinu, bł. Jan Ruysbroeck, św. Teresa od Jezusa, św. Jan od Krzyża, Jan od świętego Tomasza, pojawia się również B. Pascal.

Jest on więc postacią, którą Mnich zainteresował się dość wcześnie i której pozostał wierny. Świadczy o tym choćby fakt pojawiania się odniesień do B. Pascala w Mertonowskich publikacjach, powstałych w różnych okresach jego twórczości. W książce z 1949 r. „Posiew kontemplacji” w słowie wprowadzającym T. Merton usprawiedliwia charakter i styl książki (zbiór myśli) odwołując się m.in. do „Myśli” B. Pascala. Według M. Motta, myśliciel z Port-Royal, obok św. Jana od Krzyża był dla Trapisty „dostawcą odwagi”³⁸⁶.

³⁸² Tamże, s. 38.

³⁸³ Tamże, s. 39. „Nie twierdzę, że Pascal czytał św. Grzegorza z Nyssy. Jego rozważania na temat *divertissement* mogą być rezultatem lektury *De gradibus humilitatis* św. Bernarda”. WP, s. 39. Na temat „rozrywki”; por. B. Pascal, *Myśli*, s. 112 – 129; J. Brun, *Pascal*, tłum. A. Chodorowska – Kłosińska, Warszawa 2000, s. 63 – 71.

³⁸⁴ Por. DWZK, s. 101. Wersja oryg.: INEX, s. 51.

³⁸⁵ WP, s. 39. Por. B. Pascal, *Myśli*, s. 128.

³⁸⁶ M. Mott, *The Seven Mountains...*, s. 238.

W „Zapiskach współwinnego widza” (1956 – 1965) po raz kolejny potwierdza swoją przychylność w stosunku do francuskiego filozofa³⁸⁷, o którym napisał artykuł. Informacji na ten temat dostarcza J. Leclercq pisząc 30 grudnia 1967 r. do o. Ludwika: „Jestem zainteresowany Twoim artykułem o bracie Pascalu (w *Jubiler*)”³⁸⁸. W notatniku z maja 1968 r., wydany pod tytułem „Las, wybrzeże, pustynia (notatnik, maj 1968)”, T. Merton zapisuje kilka myśli B. Pascala na temat szukania Boga³⁸⁹. W ostatniej, wydanej pośmiertnie, książce „Modlitwa kontemplacyjna” także odnosi się do autora „Myśli”³⁹⁰.

Podsumowaniem i świadectwem znajomości dorobku francuskiego filozofa oraz bliskości duchowej obu autorów może być fragment jednego z listów okólnych napisanych przez Trapistę w 1967 r.: „Poznał on (B. Pascal) na czas siłę niszczącą swego wewnętrznego i wiedział wystarczająco dużo, by milczeć i wierzyć. I kochać”³⁹¹. Te słowa na temat B. Pascala są jednoznacznym potwierdzeniem szacunku, jakim darzył go Mnich z Gethsemani.

2.3.2. S. KIERKEGAARD

Kolejnego z filozofów, S. Kierkegaarda, T. Merton również darzył dużym szacunkiem i chętnie do niego nawiązywał. Określił go nawet jako „najbardziej wyrafinowanego myśliciela religijnego dziewiętnastego wieku, ojca egzystencjalizmu”³⁹². Ten duński filozof, autor dzieła „Bojaźń i drżenie”, zwrócił szczególną uwagę na kategorię „indywiduum”. Akcentował „jednostkowy akt swobodnego poddania się prawu moralnemu oraz swobodne uznanie czy wybór osobistego stosunku jednostki do Boga. Człowiek staje się *indywiduum* (...), dokonując swobodnego wyboru, swobodnie nadając kształt i kierunek swemu życiu”³⁹³. Osobisty wybór odgrywał istotną rolę w jego refleksji. S. Kierkegaard był bowiem myślicielem, który własne doświadczenie przechodzenia przez kolejne stadia życia (obojętny obserwator, nawrócenie moralne w 1836 r., nawrócenie religijne 1838 r.) uogólnił jako fazy ludzkiej egzystencji (stadium estetyczne, stadium moralne, stadium religijne)³⁹⁴. Podkreślał jednocześnie, że przechodzenie przez nie jest możliwe tylko na drodze dokonywanego

³⁸⁷ Por. ZWW, s. 258. Wersja oryg.: CGB, s. 181.

³⁸⁸ T. Merton, *Przetrawianie czy prorocтво? Listy...*, s. 210.

³⁸⁹ Por. LWP, s. 20.

³⁹⁰ Por. MK, s. 90. Wersja oryg.: CP, s. 76.

³⁹¹ JOY, tłum. własne, s. 96.

³⁹² DWZK, s. 67. Wersja oryg.: INEX, s. 29.

³⁹³ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11, s. 81.

³⁹⁴ Por. K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1975, s. 45 – 84; W. Gromczyński, *Wprowadzenie do filozofii Kierkegaarda*, w: „Studia Filozoficzne” 4 (1975), s. 115 – 144.

wyboru, a nie przez studiowanie filozoficznych teorii. Wybór ten odbywa się w poczuciu „bojaźni” („lęku”), której natura ujawnia się w obliczu decyzji: przeciwko albo za Bogiem. Opowiedzenie się w takiej sytuacji za niewidzialnym Bogiem jest jak skok w przepaść i zatrącenie siebie, przed czym człowiek zaczyna czuć opór. Jednak, jeśli mimo to zaryzykuje i skoczy, odnajdzie wówczas swoje prawdziwe „Ja”. Decyzja wiary jest zatem dla człowieka odpychająca, ale także pociągająca. Wynika z tego, iż ludzka egzystencja jest czymś, co krystalizuje się przez dokonywanie wyboru. Jest więc procesem ciągłego „stawania się”³⁹⁵.

Choć refleksji duńskiego filozofa można by poświęcić wiele miejsca, tutaj ograniczono się tylko do krótkiego przypomnienia kilku zasadniczych kwestii. W niniejszym punkcie istotne jest natomiast to, jaki był stosunek T. Mertona do tego filozofa. Zainteresowanie S. Kierkegaardem i jego dziełem rozpoczęło się najprawdopodobniej w 1940 r. Z tego roku, a dokładnie z 26 listopada, pochodzi notatka, w której Autor oświadcza, iż tydzień wcześniej kupił książkę „Bojaźń i drżenie”³⁹⁶ i dodaje: „od tego czasu tyle o tym mówiłem, że wydaje mi się, jakbym czytał Kierkegarda całe życie”³⁹⁷. Zapiski z tego dnia oraz kilku następnych świadczą o tym, iż dzieło duńskiego filozofa wyraźnie mu się spodobało. Jeszcze 26 listopada zanotował kilka fragmentów, które odnalazł w Bibliotece Publicznej w Bostonie i Bibliotece Widenera na Harvardzie, na temat publikacji S. Kierkegarda³⁹⁸. Pod datą 27 listopada czytelnik odnajduje informację, że Trapiście udało się przeczytać już więcej z „Bojaźni i drżenia”. Mnich wyznaje też, że swoją lekturą dzielił się np. z o. Philotheusem. Ten śmiał się ze szczęścia, gdy T. Merton opisał mu „Kierkegaardowski obraz dwóch tańców ilustrujących różnicę między rezygnacją i wiarą”³⁹⁹. O. Ludwikowi podobało się również przekonanie filozofa, że najwięksi święci prawdopodobnie z wyglądu są podobni do najgłupszych reprezentantów burżuazji⁴⁰⁰. Pośród tych dość swobodnych, utrzymanych w nieco humorystycznym tonie, uwag na temat filozofa i jego dzieła, znajdują się również bardziej istotne zapiski. To one dają możliwość dostrzeżenia tego, co Trapistę z Gethsemani najbardziej pociągało w dziele S. Kierkegarda i jakie zagadnienia zwracały jego uwagę. Z pewnością do takich należała „przysięga milczenia”⁴⁰¹, wiara i świętość. Przysięgę taką musi złożyć każdy, kto ma wiarę jak np. Abraham. Jest to wiara więcej niż heroiczna, wykraczająca poza to, co dałoby się zrozumieć i wyrazić słowami. Abraham zostaje

³⁹⁵ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11, s. 110 – 115.

³⁹⁶ Por. BG, s. 316.

³⁹⁷ Tamże.

³⁹⁸ Por. Tamże, s. 318 – 319.

³⁹⁹ Tamże, s. 319.

⁴⁰⁰ Por. Tamże, s. 320.

⁴⁰¹ Tamże, s. 322. „U Kierkegarda jest ciekawe pojęcie, przysięga milczenia, którą koniecznie musi złożyć człowiek umiejący wierzyć tak jak Abraham poddany próbie zabicia Izaaka” – pisał T. Merton.

postawiony w niedającej się pojąć relacji do Absolutu. Sytuacja, w której się znalazł, jest nie do wyjaśnienia, stąd pozostaje tylko „przysięga milczenia”. Podobna do Abrahamowej jest również sytuacja Maryi w momencie zwiastowania. Stoi ona wobec Absolutu, a jej wiara wykracza poza heroizm. Jest to sytuacja, której nie da się wyjaśnić. Zatem wobec tak wielkiej i napawającej lękiem tajemnicy pozostaje jej tylko przysięga milczenia. Przysięga ta powoduje, iż osoba składająca ją pozostaje sama ze swoją „odpowiedzialnością” i doświadczeniem, którego nikt nie może zrozumieć⁴⁰². Jednak „największe ze wszystkiego jest milczenie: kulminacja nauczania Chrystusowego, próba naszej wiary, poza wszelkim nauczaniem, to zniknięcie z grobu. Nikt nie widział zmartwychwstania”⁴⁰³. To kolejne wydarzenie, o którym nie sposób czegokolwiek powiedzieć. T. Merton stwierdza, że jest ono „poza słowami”⁴⁰⁴ i na potwierdzenie tego przytacza fragment z Listu do Rzymian: „Jeżeli więc ustami swoimi wyznasz, że Jezus jest Panem, i w sercu swoim uwierzysz, że Bóg Go wskrzesił z martwych – osiągniesz zbawienie”⁴⁰⁵. O. Ludwik zgadza się więc z S. Kierkegaardem co do tego, że wydarzenia mające miejsce w życiu Abrahama, Maryi oraz Zmartwychwstanie wymagają ogromnej wiary i zobowiązują do milczenia. Jego zdaniem podobnie było np. ze św. Franciszkiem, w życiu którego, po powrocie z Alwernii, nastąpiła wielka przemiana. Doświadczenie spotkania z Absolutem – Bogiem, stygmaty - znak hańby Chrystusa spowodowały, że nie był on już tym sympatycznym, mającym dużo do powiedzenia nauczycielem. Stał się cichym, milczącym i nieco dziwnym człowiekiem⁴⁰⁶. Takie sytuacje dobrze odpowiadają rozróżnieniu, którego dokonał S. Kierkegaard, a na które zwrócił uwagę Trapista. Duński filozof oddzielił postawę „nieskończonego wyrzeczenia” od „wiary”. Pierwsza z nich sprawia, że człowiek jest „bohaterem tragicznym”, „nauczycielem przez bycie przykładem, ponieważ traci swą indywidualność w powszechności, w tym, co najbardziej zrozumiałe, najbardziej prawe (...)”⁴⁰⁷. Wiara natomiast jest niepojęta, „związana z teologicznym zawieszeniem etyki, w odosobnieniu jednostki raz jeszcze sam na sam z lękiem wobec obecności Bożej”⁴⁰⁸.

Do tego rozróżnienia T. Merton powrócił jeszcze kilka dni później w notatkach z 2 grudnia. Zauważył wówczas, że na „ślub milczenia” można natrafić właściwie wszędzie.

⁴⁰² Por. BG, s. 323.

⁴⁰³ Tamże.

⁴⁰⁴ Tamże.

⁴⁰⁵ Tamże. Por. Rz 10, 9.

⁴⁰⁶ Por. BG, 324.

⁴⁰⁷ Tamże, s. 323.

⁴⁰⁸ Tamże.

Świat, jego zdaniem, pełen jest hałasu i „wycia maszyn”⁴⁰⁹. To powoduje, że niektórzy ludzie zostaną „trapistami utajonymi”⁴¹⁰ i w tajemnicy przed innymi złożą ślub milczenia. Jednak, jak wyjaśnia, odwołując się do S. Kierkegaarda, zanim ktokolwiek złoży taki ślub, powinien zatracić siebie, swoją indywidualność, w uniwersalnym prawie Boga. Dopiero wtedy będzie mógł być wyraźnym wzorem. Przeciwnie, jeśli będzie chciał, by inni zwracali na niego uwagę, postawi się w opozycji do uniwersalności prawa Bożego i dobra, zaprzeczając im jednocześnie. Jeżeli dobroć osoby jest na pokaz, inni nie dostrzegą w niej dobroci uniwersalnej i nie będą chwalili Boga, ale osobę⁴¹¹.

Lektura dzieła „Bojaźń i drzenie” była dla Mnicha okazją do przemyślenia kwestii milczenia i wiary. Wydaje się, że T. Merton zgadza się ze spostrzeżeniami S. Kierkegaarda w tych kwestiach i wykorzystuje jego refleksję jako punkt wyjścia do własnych przemyśleń. Wychodząc od uwag duńskiego filozofa odnosi się do sytuacji, którą mógł obserwować na co dzień, jeszcze przed wstąpieniem do zakonu. O. Ludwik widzi bowiem wzrastający w świecie hałas i związaną z tym dużą potrzebę milczenia. Nie tylko milczenia, do którego zobowiązani są zakonnicy, ale także milczenia, do którego zobowiązany jest każdy, komu zależy na traceniu siebie w tajemnicy⁴¹².

Innym tematem, związanym z milczeniem i wiarą, który zainteresował Mnicha w dziele S. Kierkegaarda, jest świętość. 8 października 1941 r., zachwycając się osobą św. Teresy z Lisieux, stwierdził, odwołując się do przecucia duńskiego filozofa, że „najwięksi i najdoskonalsi święci to ci, których świętości nie sposób zmierzyć, chyba że poza warstwą zewnętrzną, która ukazuje się jako zupełnie mierna i zwyczajna, gdyż jest tajemnicą niemożliwą do przekazania”⁴¹³. Takie postrzeganie świętości jest dość charakterystyczne dla Trapisty z Gethsemani, a jednocześnie akcentuje zgodność obu autorów w kwestii świętości i wiary.

Zainteresowanie o. Ludwika autorem „Bojaźni i drzenia” nie skończyło się wraz z lekturą tego dzieła. Świadczy o tym fakt odwoływania się do S. Kierkegaarda również w późniejszych latach. Przykładowo, w lutym 1959 r. dwukrotnie nawiązuje do myśli filozofa. Najpierw 14 lutego, pisząc o relacji pomiędzy chrześcijaństwem a światem, punktem wyjścia uczynił cytaty z tekstu S. Kierkegaarda („Chrześcijaństwo nie jest obojętne na nic, co

⁴⁰⁹ Tamże, s. 324.

⁴¹⁰ Tamże, s. 325.

⁴¹¹ Tamże.

⁴¹² Por. Tamże.

⁴¹³ Tamże, s. 520.

świeckie – wręcz przeciwnie - jest całkowicie duchowo zaniepokojone wszystkim”⁴¹⁴). Następnie 17 lutego, rozpatruje kwestię ciągłego poszukiwania przez ludzi nowych obiektów wartych miłości, które są porzucane na rzecz innych. Zdaniem T. Mertona problem (również jego własny) polega na tym, że zamiast kochać, szuka się miłości, a to powoduje odkrywanie własnego samolubstwa⁴¹⁵. Czytając zapiski z 9 września 1959 r., czytelnik kolejny raz ma okazję natrafić na nazwisko duńskiego filozofa w notatkach o. Ludwika. Tym razem odnosi się on do sytuacji z życia osobistego S. Kierkegaarda. Mnich odnalazł bowiem fragment, w którym filozof analizował powody odrzucenia Reginy Olson⁴¹⁶. W ocenie Trapisty nie był on uczciwy w swoim rachunku sumienia dotyczącym tej sytuacji⁴¹⁷. 24 stycznia 1960 r. tylko wspomina o tym, że próbuje czytać „Dziennik” S. Kierkegaarda⁴¹⁸.

Wymienione powyżej bezpośrednie odniesienia T. Mertona do filozofa pokazują, że Mertonowskie zainteresowanie myślą autora „Bojaźni i drżenia” nie było chwilową fascynacją zrodzoną przed wstąpieniem do klasztoru. O. Ludwik, zapoznawszy się w 1940 r. z treścią wzmiankowanego dzieła, przez kolejne lata raz po raz powracał do jego treści i głównych myśli. Świadcstwo tego pozostawił nie tylko w dziennikach, ale także np. w dziele „Wspinaczka ku prawdzie”. W jednym z rozdziałów, zatytułowanym „Kryzys ciemnej wiedzy”, Mnich nawiązał do wspomnianej już sytuacji Abrahama, który miał zabić własnego syna. Inspirowany myślą duńskiego filozofa zauważył, że gdy człowiek oddaje się Bogu, Bóg daje się człowiekowi. Jednak to ludzkie oddanie jest poprzedzone oddaniem się Boga. Pisał:

Wielka zagadka wiary leży w „chrzcie” (zanurzeniu) w śmierci i ofierze Chrystusa. Możemy oddać się Bogu tylko wtedy, gdy Chrystus, przez swą łaskę „umrze i na nowo zmartwychwstanie” w nas duchowo⁴¹⁹.

T. Merton pamiętał również o myślicielu w „Zapiskach współwinnego widza” oraz w cytowanym już „Doświadczeniu wewnętrznym. Zapiskach o kontemplacji”. W pierwszej publikacji wymienia S. Kierkegaarda (obok Karla Bartha i Dietricha Bonhoeffera) jako człowieka zdającego sobie sprawę z tego, że najważniejszą kwestią dla społeczeństwa jest

⁴¹⁴ Cyt. za: SFS, tłum. własne, s. 260.

⁴¹⁵ Por. Tamże, s. 262 – 263.

⁴¹⁶ W 1840 r. S. Kierkegaard zaręczył się z R. Olsen. Rok później zaręczyny zostały zerwane z woli samego filozofa, bez żadnych widocznych powodów i przyczyn. Zdarzenie to na długie lata dotknęło S. Kierkegaarda i wywołało traumę. Jednocześnie stało się bodźcem do utworzenia przez poetę własnej filozofii miłości opartej na nauczaniu Pisma Świętego. Por. www.mateusz.pl/wam/zd/55-02.htm, 12.06.2013.

⁴¹⁷ Por. SFS, s. 327.

⁴¹⁸ Por. Tamże.

⁴¹⁹ WP, s. 97.

„nawrócenie cnotliwych na Chrystusa”⁴²⁰. W drugiej określa duńskiego filozofa jako jednego „z największych religijnych geniuszy niereligijnego wieku”⁴²¹.

2.3.3. K. JASPERS

Poszukując śladów zainteresowania Autora „Siedmiopietrowej góry” pismami egzystencjalistów, nie można nie wspomnieć także o jednym z głównych reprezentantów tego nurtu – K. Jaspersie. Niemiecki filozof i psycholog jest autorem m.in. takich dzieł jak: „Autobiografia filozoficzna”, „Filozofia egzystencji”, „Rozum i egzystencja”, „Filozofia”, „O prawdzie”⁴²². Już przegląd samych tylko tytułów wskazuje na to, co stanowiło centrum zainteresowania filozofa. Wiele uwagi poświęcał egzystencji, a podejmując refleksję nad życiem S. Kierkegaarda i Friedricha Nietzschego, doświadczył niezwykle głębokiego poruszenia, w wyniku którego uznał, że ci dwaj filozofowie ukazują bardzo wyraźnie dwie różne możliwości egzystencji ludzkiej⁴²³. Egzystencja (*Existenz*), jak twierdził filozof, jest egzystencja możliwą. Oznacza to, że każdy człowiek cały czas siebie stwarza tzn. „swobodnie urzeczywistniam mój byt poprzez moje wybory”⁴²⁴. Wiąże się to z przypisywaniem dużej roli wolności w osobistym życiu. Dzięki niej człowiek uświadamia sobie, że jest tym, kim siebie uczynił. Dzięki niej możliwe jest również dochodzenie do swojego prawdziwego „Ja”, a tym samym zdanie sobie sprawy z własnych ograniczeń i skończoności⁴²⁵. Oczywiście można zatrzymać się na egzystencji „nieautentycznej”⁴²⁶ i odrzucić Transcendencję. Czyniąc to przekreśla się jednak szansę na odkrycie prawdziwego „Ja”. Wybór należy do człowieka: albo przyjmuje Transcendencję i dochodzi do własnego „Ja”, albo odrzuca i jedno i drugie. „Dwie możliwości, uosobione przez Kierkegaarda i Nietzschego, stoją otworem”⁴²⁷. Takie dwie możliwości są też w jakiś sposób widoczne w refleksji o. Ludwika, który także niezmiernie dużą wagę przywiązuje do poszukiwania „prawdziwego ja” w wolności oraz osobistym wyborze dokonywanym przez człowieka. Według niego można więc żyć jako „prawdziwe” albo „fałszywe ja”. Nie sposób jednoznacznie określić, który z filozofów miał tu wpływ na

⁴²⁰ ZWW, s. 242. Wersja oryg.: CGB, s. 170.

⁴²¹ DWZK, s. 186. Wersja oryg.: INEX, s. 105.

⁴²² Por. R. Rudziński, *Jaspers*.

⁴²³ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11, s. 115.

⁴²⁴ Tamże, s. 118.

⁴²⁵ Por. Tamże, s. 119.

⁴²⁶ Tamże, s. 120.

⁴²⁷ Tamże.

myśli T. Mertona. Czy był to K. Jaspers? Pewne jest jednak, że Trapista czytał jego pisma i na niektóre fragmenty zwracał szczególną uwagę oraz notował je w dziennikach i komentował.

Nie należy jednak spodziewać się zbyt wielu wzmianek dotyczących K. Jaspersa. W dziennikach powstałych w latach 1939 – 1962 brak jest jakichkolwiek bezpośrednich odniesień do osoby i dzieł niemieckiego filozofa. Dopiero początek roku 1964 przynosi pewne informacje sugerujące większą chęć zapoznania się o. Ludwika z myślą filozofa. W dzienniku „Dancing in the Water of Life: Seeking Peace in the Hermitage” dnia 23 grudnia 1963 r. zacytował on zdanie K. Jaspersa na temat Sokratesa:

Dzisiaj niefilozoficzne spojrzenie jest możliwe, chyba że Sokrates jest obecny, chociażby tylko jako błady cień. Sposób w jaki człowiek doświadcza Sokratesa jest podstawą jego myślenia⁴²⁸.

Jest to pierwsze poczynione wprost odwołanie do myśliciela, jakie można odnaleźć w dziennikach. Kilkanaście dni później, 1 stycznia 1964 r., w tekście „Ślub konwersacji. Dziennik 1964 - 1965” zanotował:

Stary rok dopełnił się wczoraj (...). Wyszedłem z nowicjuszami na trzaskający mróz; stanęliśmy w ciemnościach ogrodu, patrząc, jak ostatni płatek światła opiera się długo pochłaniającej go kuli ciemności. Potem wróciłem do siebie i czytałem książkę Jaspersa o Platonie⁴²⁹.

Ta krótka informacja, dotycząca lektury dzieła filozofa, nie świadczy jeszcze o wnikliwym zgłębianiu i przyswajaniu jego myśli, ale jest już wyraźnym potwierdzeniem samej znajomości postaci. Prowadzona równolegle z lekturą dzienników lektura listów Trapisty pozwala przypuszczać, że zainteresowanie omawianym autorem trwało krótko lub po prostu nie było odnotowywane przez Mnicha. Takie podejrzenia może zrodzić fakt, że w liście do S. Freedgooda datowanym na 2 stycznia 1964 r. Autor przyznaje, że przestaje się interesować dorobkiem takich osób jak: J. P. Sartre, M. Merleau - Ponty, R. Bultmann oraz K. Jaspers⁴³⁰. Czytelnik otrzymując taką wskazówkę mógłby przypuszczać, że od tego momentu w tekstach Trapisty z Gethsemani nie pojawią się żadne odniesienia do K. Jaspersa. Jednak okazuje się, że właśnie styczeń 1964 r. jest czasem stosunkowo częstych odwołań do niemieckiego autora.

⁴²⁸ DWL, tłum. własne, s. 48.

⁴²⁹ ŚK, s. 15. W dzienniku „Dancing in the Water of Life: Seeking Peace in the Hermitage” ta sama informacja pojawia się pod datą 31 grudnia 1963 r.; por. DWL, s. 51. T. Merton nie podaje tytułu książki K. Jaspersa o Platonie, ale najprawdopodobniej chodzi o dzieło *Die grossen Philosophen*, München 1957, s. 231 – 319 (część poświęcona Platonowi). Część książki poświęcona Augustynowi i Augustynowi ukazał się w języku angielskim: *Plato and Augustine: From The Great Philosophers*, vol. 1, red. H. Arendt, tłum. R. Manheim, New York 1962.

⁴³⁰ Por. JOY, s. 125.

13 stycznia 1964 r. T. Merton zauważył, że K. Jaspers pisał o zmianie poglądów jaka nastąpiła u św. Augustyna⁴³¹. Natomiast 26 stycznia tego samego roku pojawia się nieco dłuższy fragment, będący właściwie w całości cytatem z pism K. Jaspersa. Zanotowanie słów filozofa przez Mnicha ukazuje, że wywarły one na nim wrażenie i są mu w jakiś sposób bliskie. Tym bardziej, że przed zapisaniem jednego z fragmentów T. Merton podkreśla, iż już kolejny raz czyta „słowa konkluzji z przykuwającego uwagę krótkiego studium Jaspersa na temat ducha europejskiego”⁴³². Ciekawa z perspektywy zainteresowania o. Ludwika dążeniem osoby do bycia sobą jest przywołana przez niego następująca wypowiedź:

Traktujący poważnie filozofię Europejczyk znajduje się dzisiaj w obliczu wyboru między przeciwstawnymi możliwościami filozoficznymi (...). Czy zdobędzie ową groźną niezależność w pełnej niebezpieczeństw otwartości, tak jak w filozofii egzystencjalnej, filozofii komunikacji, w której jednostka staje się sobą, pod warunkiem że inni stają się też sobą, filozofii, w której nie ma będącego atrybutem samotności pokoju, lecz ciągle niezadowolenie, i w której człowiek wystawia swą duszę na cierpienie⁴³³.

Mnich jest przekonany, że ta uwaga K. Jaspersa jest niezwykle ważna i aktualna w życiu monastycznym, jak również w życiu każdej wspólnoty. Wynika to jego zdaniem z faktu, że każda jednostka indywidualna może stawać się w pełni sobą tylko wówczas, gdy inne osoby także stają się sobą. Stawanie się sobą i pomoc innym w odnajdywaniu własnej tożsamości jest trudne i właściwie stanowi niekończący się proces, który może rodzić niezadowolenie i cierpienie. Współżycie z innymi nie daje też szansy na ukrycie się w pustelni i zażywanie spokoju⁴³⁴. Komentarz do słów filozofa sugeruje, iż temat stawania się sobą jest dla Trapisty istotny i niejednokrotnie będzie do niego powracał. Innym zagadnieniem, które zauważył w refleksji K. Jaspersa, jest wolność. Zagadnienia tego Mnich nie rozwija, a tylko zapisuje to, co u filozofa wydaje mu się trafne: „Lęk wzbudza w nas nasza ogromna wolność w obliczu pustki, która wciąż czeka na to, by ją wypełnić”⁴³⁵. Kwestie lęku i wolności należą do kluczowych, zwłaszcza w Mertonowskiej refleksji nad ludzką egzystencją.

Kolejne wypiski z pism autora „Filozofii” pojawiają się dopiero 10 stycznia 1965 r. Tym razem dotyczą one prawie w całości jego analizy myśli F. Nietzschego i pochodzą z książki „Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo”. Tym, co zainteresowało Autora „Siedmiopiętrowej góry”, jest problem wierności wobec rzeczywistości, który niemiecki

⁴³¹ Por. ŚK, s. 25. T. Merton nie zaznaczył o jaką zmianę chodzi. Trudno także wywnioskować to z jego tekstów.

⁴³² Tamże, s. 35.

⁴³³ Tamże. Zarówno angielskie, jak i polskie wydanie nie lokalizuje tego cytatu z dzieła K. Jaspersa. Por. VC, s. 20.

⁴³⁴ Por. ŚK, s. 35.

⁴³⁵ Tamże, s. 34.

filozof wyraził słowami: „Dla człowieka, który pozostaje wierny rzeczywistości, ważne jest to, by teraz i tu czynić to, co jest prawdziwe, a nie, by teraz i tu wyprowadzać z czegoś innego, z jakiegoś celu”⁴³⁶. Kwestia wierności rzeczywistości, temu co jest tu i teraz, stanowi problem także w życiu monastycznym. Ujawnia się on w tym, że mnisi tęsknią za dawnym „ideałem życia monastycznego”⁴³⁷. Ta tęsknota i niezadowolenie z niemożności osiągnięcia ideału wynikają z nieakceptowania swoich specyficznych życiowych warunków⁴³⁸. Brak zaufania do autorytetów i niezrealizowane pragnienie życia „ideałem” powodują, że mnisi nie są w stanie niczego zaakceptować. To, zdaniem T. Mertona, powoduje, że już nie poszukują Boga, a tylko „doskonałego monastycyzmu”⁴³⁹. Natomiast, jeśli Boga zastępuje się np. historią, nauką, kontemplacją, liturgią, reformą, czy sprawiedliwością, wówczas słowa F. Nietzschego na temat chrześcijaństwa stają się prawdziwe. K. Jaspers z twierdzeń F. Nietzschego wyprowadza wniosek, który tak został streszczony przez Trapistę w „Ślubie konwersacji. Dzienniku 1964 - 1965”: „Jeśli wszystko jest dozwolone, to znaczy, że istnieje inna możliwość niż nihilizm wynikający z rozpacz: *nihilizm siły* (...)”⁴⁴⁰. Jednocześnie, omawiając wnioski, do których doszedł filozof, Mnich akcentuje, że do osiągnięcia prawdziwej wolności konieczne jest życie Ewangelią⁴⁴¹.

Na tym kończą się bezpośrednie odniesienia do K. Jaspersa i jego refleksji. Jednak pomimo tak nielicznych odwołań można wywnioskować, jakie tematy najbardziej interesowały T. Mertona. Z pewnością należy do nich kwestia bycia sobą, wolność i życie w zgodzie z rzeczywistością. Cytaty z pism filozofa oraz zrodzone pod ich wpływem refleksje Mnicha pokazują, że wspomniane zagadnienia stanowią centralny przedmiot jego zainteresowań. Wskazane kwestie są także nieodłączną częścią refleksji Trapisty o człowieku i jego egzystencji.

2.3.4 G. MARCEL

Zdecydowanie rzadziej można w pismach Trapisty odnaleźć odwołania do G. Marcela – jednego z głównych przedstawicieli egzystencjalizmu chrześcijańskiego, autora m.in.: „Być i mieć” oraz „Homo viator”. Ten francuski filozof, zdaniem F. Coplestona, jest „myślicielem

⁴³⁶ Cyt. za: tamże, s. 165. W polskim wydaniu cytat został zlokalizowany następująco: K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, tłum. C. Piecuch, Warszawa 1991, s. 219.

⁴³⁷ ŚK, s. 165.

⁴³⁸ Por. Tamże.

⁴³⁹ Tamże, s. 166.

⁴⁴⁰ Tamże.

⁴⁴¹ Por. Tamże.

szczególnie nieuchwytnym, filozofem, którego niezwykle trudno podsumować⁴⁴². Z pewnego rodzaju nieuchwytnością jego myśli zmagał się również T. Merton. W dzienniku „A Search for Solitude: Pursuing the Monk’s True Life” 4 kwietnia 1958 r. wyznał, że czyta esej G. Marcela „Wolność i nieśmiertelność” i nie jest pewien, czy wie, o czym mówi jego autor.

Złapałem kilka intuicji tu i tam, ale poza kontekstem. Prawdą jest, że jestem źle przygotowany do zrozumienia G. Marcela jako filozofa, ale w tym samym czasie jestem usposobiony skłonić się do zobaczenia rzeczy na jego sposób. Kiedy idę za nim, to jest mniej więcej instynktownie⁴⁴³.

Pomimo braku pewności właściwego rozumienia refleksji francuskiego filozofa, Mnich wyraził przekonanie, że instynktownie potrafi uchwycić jego perspektywę spojrzenia na rzeczywistość. Być może to zbliżanie się do G. Marcela wiązało się z tym, że jego filozofia była refleksją nad ludzkim doświadczeniem. Było ono niezwykle ważne również dla T. Mertona. On, podobnie jak autor dzieła „Być i mieć”, nigdy nie stworzył spójnego systemu, a punktem wyjścia jego refleksji były właśnie doświadczenia osobiste lub aktualne wydarzenia. Pewną bliskość obu autorów zauważył M. B. Pennington w książce „Thomas Merton – brat, mnich. W poszukiwaniu prawdziwej wolności”: „Tom uważał siebie za egzystencjalistę, ale nie w taki ponury, ateistyczny sposób. Inspirował się raczej myślą Gabriela Marcela, egzystencjalisty katolickiego⁴⁴⁴. Inspiracji tych można by doszukiwać się w często podejmowanym problemie odkrywania swojego „prawdziwego ja”. Kiedy temat ten po raz kolejny powraca w „Zapiskach współwinnego widza”, Autor wyjaśnia go, odwołując się do spostrzeżeń G. Marcela. Filozof zauważył bowiem, że artysta, który wysiła się, aby robić to, z czego jest znany, dowodzi ogromnej niewierności wobec samego siebie. Zdaniem o. Ludwika wielu ludzi postępuje podobnie. Człowiekowi wydaje się, że „ja”, które wykreował sztucznie w celu zaistnienia w oczach innych, jest „prawdziwym ja”⁴⁴⁵. Uznanie tego nieautentycznego „ja” za własną tożsamość i „wierność w stosunku do takiej nietożsamości stanowi (...) niewierność wobec naszej realnej osoby, która znajduje się ukryta w tajemnicy”⁴⁴⁶.

Innymi zagadnieniami, przy omawianiu których pojawia się nazwisko G. Marcela, są „lęk”, oddanie się innym i otwartość na drugiego. T. Merton w ostatniej swojej książce „Modlitwa kontemplacyjna” zauważył:

⁴⁴² F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11, s. 121.

⁴⁴³ SFS, s. tłum. własne, s. 189.

⁴⁴⁴ M. B. Pennington, *Thomas Merton – brat, mnich. W poszukiwaniu...*, s. 46.

⁴⁴⁵ Por. ZWW, s. 213. Wersja oryg.: CGB, s. 150.

⁴⁴⁶ Tamże.

Inaczej mówiąc (znów za Gabrielem Marcelem), lęk pozbawia nas poczucia posiadania, poczucia tego, że „mamy” swoje istnienie i własną moc kochania, po to, byśmy mogli po prostu być w doskonałej otwartości i bezbronności, będącej absolutną prostotą i całkowitym darem⁴⁴⁷.

Powyższy fragment, jak również poprzedzające go w książce Trapisty stwierdzenie, że tylko oddanie się innym w wolności powoduje, iż człowiek może odkryć siebie jako osobę, są jednoznacznym nawiązaniem do filozofii G. Marcela⁴⁴⁸. Filozof bronił stanowiska, że drogą do wolności i do bycia osobą autentyczną jest otwarcie się na innych ludzi, ponieważ dopiero w relacjach człowiek coraz bardziej się odkrywa⁴⁴⁹.

Wzmiankowane w tym miejscu kwestie odkrywania „prawdziwego ja”, „lęku” oraz relacji międzyosobowych będą omówione szerzej w dalszych rozdziałach niniejszej pracy. Kończąc wskazywanie bezpośrednich nawiązań T. Mertona do G. Marcela, można by jeszcze zwrócić uwagę na dwa listy z 1967 r. adresowane do Amiya Chakravarty⁴⁵⁰. 21 stycznia Mnich informuje odbiorcę, że napisał wstęp do eseju Sally’ego o Marcelu i Buddzie, ponieważ w przeszłości zobowiązał się do tego. 11 października wyraża radość z powodu otrzymania pocztówki z podpisem G. Marcela i stwierdza, że do tej pory nie napisał żadnego artykułu w całości poświęconego temu filozofowi, a tylko wspominał o nim od czasu do czasu.

Obecne w pismach o. Ludwika wzmianki dotyczące G. Marcela wskazują na swego rodzaju poczucie bliskości intelektualnej obu myślicieli. W tym przypadku to nie ilość owych odniesień jest decydująca, ale sposób nawiązywania do myśli francuskiego egzystencjalisty oraz tematy, przy omawianiu których pojawiają się te odniesienia.

2.3.5 M. HEIDEGGER

Znawca filozofii greckiej i średniowiecznej, autor dzieła „Bycie i czas”, jeden z głównych inicjatorów egzystencjalizmu – M. Heidegger⁴⁵¹. „Pisał dziwacznie, ciemno, odrażająco. Było to jedną z przyczyn tego, że wzbudził więcej zainteresowania niż uznania”⁴⁵². Nie mógł go pominąć w swojej lekturze także T. Merton. Zanim jednak ukazane zostaną ślady owej,

⁴⁴⁷ MK, s. 102. Wersja oryg.: CP, s. 88.

⁴⁴⁸ Por. Tamże, s. 101 – 102. Wersja oryg.: CP, s. 87 – 88; M. B. Pennington, *Thomas Merton – brat, mnich. W poszukiwaniu...*, s. 46.

⁴⁴⁹ Por. M. B. Pennington, *Thomas Merton – brat, mnich. W poszukiwaniu...*, s. 46; I. Dec, *Filozofia miłości w ujęciu Gabriela Marcela*, Wrocław 1986.

⁴⁵⁰ A. Chakravarty - poeta, krytyk literacki. Urodzony 10 kwietnia 1901 r. w Serampore, zachodni Bengal, Indie. Zmarł 1986 r. www.wikipedia.org, 01.07.2013.

⁴⁵¹ Por. K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978.

⁴⁵² W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, s. 347.

lektury należałoby, przynajmniej pokrótce, przypomnieć istotne punkty myśli niemieckiego filozofa.

Określał on człowieka jako „egzystencję” (*Existenz*), jako „byt możliwy czy możliwość bycia”⁴⁵³. Zgodnie z tym człowiek niejako przekracza i wyprzedza siebie. Jest on także bytem w świecie, bytem powiązany z „drugim”, z osobami i rzeczami. Przed tak rozumianym bytem ludzkim stoją dwie możliwości: egzystencja autentyczna albo nieautentyczna⁴⁵⁴. Ta pierwsza jest możliwa poprzez wzięcie odpowiedzialności, samodzielne wybieranie pomiędzy różnymi możliwościami, a przede wszystkim, poprzez przyjęcie swojego przeznaczenia, czyli akceptację śmierci. Drugi rodzaj egzystencji jest generowany przez unikanie odpowiedzialności, rezygnację z możliwości samodzielnego kierowania sobą na rzecz poddania się świadomości tłumu, a nade wszystko uciekanie od faktu śmierci. Oczywiście jest również, że świadomość przygodności i skończoności istnienia ludzkiego rodzi „lęk”. Ucieczka od tego uczucia przez zanurzenie się w świecie i rzucenie w wir zajęć wydaje się pozornie oddalać fakt śmierci. Jest to jednak tylko złudzenie, a cały zabieg czyni egzystencję nieautentyczną.

W przypadku omawianego filozofa jeszcze jedno zagadnienie wydaje się dość ważne, mianowicie jego stosunek do Boga. M. Heidegger, podobnie jak J. P. Sartre, jest zaliczany do ateistów. Jednak on odnosi się do sprawy Boga nieco inaczej niż filozof francuski. Podczas gdy J. P. Sartre był przekonany, że ma argumenty przemawiające za nieistnieniem Boga, to M. Heidegger nie opowiadał się ani za nieistnieniem, ani za istnieniem Boga⁴⁵⁵. Taki stosunek filozofów do Boga nie powstrzymał T. Mertona przed zgłębianiem ich pism.

Nazwisko niemieckiego filozofa nie pojawia się zbyt często w tekstach Autora „Siedmiopiętrowej góry”. Jednak nie zawsze ilość jest rozstrzygającym kryterium w sprawie wpływu jednego autora na drugiego. W pewnym sensie jest tak i w tym przypadku. Do tej pory przy ustalaniu okresu, w którym Mnich najbardziej interesował się danym filozofem wykorzystywano jego dzienniki i listy. Pozwalało to na wskazanie przedziału czasowego, w którym Autor czytał i komentował wybrane zagadnienia z pism filozoficznych. W odniesieniu do M. Heideggera tego typu zabieg nie do końca przynosi oczekiwane rezultaty. Okazuje się bowiem, że w listach nazwisko niemieckiego filozofa nie pojawia się, a w dziennikach pada tylko jeden raz - 3 stycznia 1964 r. Trapista zapisał:

⁴⁵³ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11, s. 130.

⁴⁵⁴ Por. R. S. Niziński, *Człowiek i trwoga. Nicłość w ujęciu Martina Heideggera*, Poznań 2004, s. 97 – 108.

⁴⁵⁵ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, s. 353; J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2002, s. 123 – 143.

Heidegger zauważa, że uświadomienie sobie śmierci i jej akceptacja to gwarancja autentyczności naszego życia i egzystencji. (...) Krótko mówiąc, to bardzo monastyczne i znajduję u egzystencjalistów wiele z ducha monastycznego. Tak, czy owak Heidegger jest też w pełni sokratejski⁴⁵⁶.

Ciekawe wydaje się tu określenie M. Heideggera „w pełni” sokratejskim. Jako przedstawicielowi egzystencjalizmu jest mu blisko do samego Sokratesa, który z egzystencji człowieka czynił centrum swojej filozofii⁴⁵⁷. Jednak trzeba także pamiętać o tym, na co zwrócił uwagę F. Copleston, który podkreślił, że M. Heidegger pragnął być „Arystotelesem naszych czasów, gdy chodzi o zagadnienia Bytu”⁴⁵⁸.

Natomiast tym, co bardziej interesuje w powyżej cytowanym tekście, jest dostrzeżenie przez T. Mertona, podobieństwa myśli egzystencjalnej i monastycznej. Tkwi ono, jego zdaniem, w podejściu do faktu śmierci oraz w tym, jak przyjęcie tego faktu wpływa na kształt ludzkiego życia i jego autentyczność. Człowiek, który nie potrafi przyjąć swojej śmiertelności, nie będzie także potrafił przyjąć swojej egzystencji, a co dopiero mówić o autentycznym życiu. Ten sam temat powraca, w wydanej pośmiertnie książce T. Mertona „Modlitwa kontemplacyjna”, w której pojawia się stwierdzenie:

Ostatecznie, niektóre z myśli przewodnich egzystencjalizmu Heideggera, kładące nacisk na nieuniknioną konieczność śmierci, na ludzkie pragnienie autentyczności oraz pewnego rodzaju duchowe wyzwolenie – przypominają, że klimat, w którym rozkwitła modlitwa monastyczna, nie jest jednak całkowicie obcy współczesnemu światu⁴⁵⁹.

Oba fragmenty nie pozostawiają wątpliwości co do tego, jakie kwestie zainteresowały Mnichów w pismach niemieckiego filozofa. Należą do nich z pewnością: „śmierć”, „autentyczne życie” oraz „egzystencjalny lęk”, o którym T. Merton niejednokrotnie wspominał, zwłaszcza w późniejszych tekstach⁴⁶⁰.

Inny, wspominany już autor, W. H. Shannon podkreślił, że Trapista w 1966 r. był świadomy potrzeb, jakie posiadają ludzie także poza klasztorem. Jedną z podstawowych jest odkrycie swojej głębi i odnalezienie Boga. Są to typowo ludzkie potrzeby, które wiążą się mocno z „autentyczną egzystencją, o której mówi filozof Heidegger”⁴⁶¹. Już tylko z tych kilku uwag wynika, że Mnich dość chętnie przywoływał zarówno tematy podejmowane przez M. Heideggera, jak również wykorzystywał język filozofa.

⁴⁵⁶ ŚK, s. 17. Por. DWL, s. 54.

⁴⁵⁷ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, s. 348.

⁴⁵⁸ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11, s. 129.

⁴⁵⁹ MK, s. 19. Wersja oryg.: CP, s. XXXI.

⁴⁶⁰ Por. Tamże, s. 20 – 23, 89 – 95, 98 – 103. Wersja oryg.: CP, s. XXXIII – XXXIV, 74 – 80, 83 – 89.

⁴⁶¹ W. H. Shannon, *Thomas Merton. An Introduction*, s. 72.

Poza „Modlitwą kontemplacyjną”, także w „Zapiskach współwinnego widza” Autor stara się poddać analizie intuicje niemieckiego egzystencjalisty. W tej drugiej publikacji tematem przewodnim jest znaczenie śmierci w życiu ludzkim. Na początku dłuższej wypowiedzi T. Merton przytacza słowa M. Heideggera: „Dopiero kiedy pojmimy dogłębnie śmierć w jej ontologicznym znaczeniu, będziemy mieli prawo zapytać: a co po śmierci?”⁴⁶² Według o. Ludwika ontologiczne znaczenie śmierci mieści się w chrześcijańskim nauczaniu o grzechu pierwotnym. Po upadku pierwszych rodziców śmierć jest nieodłączną częścią ludzkiej egzystencji. Życie człowieka upadłego jest życiem zmierzającym do śmierci. Obok tej cechy upadłej egzystencji, Autor wskazuje jeszcze jedną, a jest nią próba zapominania o śmierci. Oznacza to, że człowiek upadły stara się zagłuszyć w sobie fakt swojej skończoności i śmiertelności. Czyni to, uciekając w „świat”⁴⁶³. Taka ucieczka ma pomóc w zapomnieniu o strachu, jaki wywołuje śmierć.

Według Heideggera – stwierdza T. Merton – człowiek ucieka od samego siebie „i pragnie wpaść w głąb świata”, co równa się stwierdzeniu, iż usiłuje on zapomnieć o swym wewnętrznym strachu przed śmiercią, kierując uwagę na różnorodność rzeczy, nurzając się bezcelowo w opinii i akcji publicznej⁴⁶⁴.

Zabieg ten jest możliwy dlatego, że człowiek ma niezwykłą zdolność do nadawania wielkiej wagi swoim działaniom i poglądom. Im większą wagę im przypisuje, im bardziej angażuje się w swoje zajęcia, tym bardziej jest przekonany, że unika lęku przed śmiercią, a nawet samej śmierci. Taka egzystencja jest jednak „nieautentyczną egzystencją”. Ludziom wydaje się tylko, że są panami „swego losu i świata”⁴⁶⁵. „Hodując”⁴⁶⁶ takie złudzenie, potrafią dojść nawet do przekonania, że osiągnięty poziom rozwoju pozwoli im zapanować nad chorobami i śmiercią⁴⁶⁷. Życie w takiej iluzji sprawia, że człowiek nie będzie w stanie nadać swojej egzystencji właściwej orientacji. Odrzucanie bowiem faktu śmierci nie uchroni przed nią. Spowoduje tylko, że życie ludzkie będzie życiem w fałszu. Dla T. Mertona takie nieautentyczne życie, odrzucanie prawdy o śmierci i przekonanie „samego siebie, że się posiada odpowiedź na to, co się potem dzieje z nami – stanowi drugie dno samoułudy”⁴⁶⁸.

Jaką postawę należy zatem zająć wobec śmierci zdaniem Mnicha? Skoro ucieczka, odrzucenie i negacja tego faktu utwierdzają w nieautentycznej egzystencji, to czy jest jakieś rozwiązanie zabezpieczające autentyczność egzystencji i jednocześnie uwalniające od strachu

⁴⁶² Cyt. za: ZWW, s. 329. Wersja oryg.: CGB, s. 232.

⁴⁶³ Por. Tamże.

⁴⁶⁴ Tamże. Wersja oryg.: CGB, s. 232 – 233.

⁴⁶⁵ Tamże, s. 330. Wersja oryg.: CGB, s. 233.

⁴⁶⁶ Tamże.

⁴⁶⁷ Por. Tamże.

⁴⁶⁸ Tamże.

przed śmiercią? Trapista widzi taką możliwość w chrześcijańskim stosunku do śmierci i życia. Choć nauka chrześcijańska nie wyjaśnia dokładnie, co dzieje się z człowiekiem po śmierci, wskazuje jednak, iż trzeba ją przyjąć. Natomiast strach, jaki ona wzbudza i samą śmierć należy przewyciężyć w Chrystusie⁴⁶⁹. Nie chodzi tu tylko o ciągle pobożne przypominanie nauki o niebie i piekle. Oddawanie się przez chrześcijan tego typu rozważaniom może także być zwyczajną ucieczką przed prawdziwym skonfrontowaniem się z faktem śmierci. Zdaniem Autora, pytaniem istotnym dla chrześcijan nie jest pytanie o to, co się stanie po śmierci, ale „co to takiego śmierć?”⁴⁷⁰. Odpowiadając na to pytanie, Mnich wyjaśnia, że nie jest ona tylko nieuniknionym końcem czy zanegowaniem wszelkiej nadziei i możliwości działania. Pełna odpowiedź na pytanie o śmierć wiąże się z wolnością. W tym miejscu T. Merton jest bardzo bliski intuicji egzystencjalnej, zgodnie z którą wolność odgrywa istotną rolę w życiu człowieka. W „Zapiskach współwinnego widza” akcentuje, że wolność spełnia ważną funkcję w obliczu faktu śmierci.

Nie jest mi dana wolność, abym nie umarł, ale jestem wolny, by kształtować to życie, które śmierć przerwać musi. Jednak autentyczne spożytkowanie tej wolności wymaga ode mnie, abym wziął śmierć pod uwagę⁴⁷¹.

Człowiek, posiadając wolność, nie ma wpływu na swoją śmiertelność. Nie może mocą swojej wolności wyzwolić się od śmierci. Ma jednak wpływ na to, co śmierć poprzedza tzn. życie. Może uczynić je prawdziwym, autentycznym albo prowadzić nieautentyczną i iluzoryczną egzystencję. W obu przypadkach zakończy się ona śmiercią. Jednak tylko w pierwszej sytuacji, w której fakt śmierci został zaakceptowany, ludzka wolność i ludzkie życie nie będą „ułudą”⁴⁷².

Wracając do pytania o postawę wobec śmierci, należy zgodnie z myślą T. Mertona stwierdzić, że właściwym podejściem do niej jest przyjęcie jej w „duchu wiary”⁴⁷³. Jak to rozumieć? W tym przyjęciu decydujące jest nastawienie całego swojego życia na „dawanie siebie tak, iż w końcu z radością i dobrowolnie składamy je w dłonie Boga Stwórcy i Zbawiciela – wówczas śmierć przeistacza się w spełnienie życia”⁴⁷⁴. To przeistoczenie śmierci w spełnienie życia nie jest możliwe do osiągnięcia przez człowieka w oparciu o jego własny heroiczny wysiłek i cnotę. Pokonanie śmierci staje się realne tylko dzięki miłości, która ma udział w miłości Jezusa Chrystusa przyjmującego swoją krzyżową śmierć. Takie

⁴⁶⁹ Por. Tamże.

⁴⁷⁰ Tamże, s. 331. Wersja oryg.: CGB, s. 233.

⁴⁷¹ Tamże. Wersja oryg.: CGB, s. 234.

⁴⁷² Por. Tamże.

⁴⁷³ Tamże.

⁴⁷⁴ Tamże.

zjednoczenie w miłości sprawia, że człowiek nie żyje już swoją „upadłą egzystencją”⁴⁷⁵, ale wiecznym życiem „w Duchu, przez Chrystusa. On żyje w *Chrystusie*”⁴⁷⁶. Takie życie właściwie nie dzieli się na to przed i po śmierci. Jest to jedno nowe życie⁴⁷⁷.

Już samo akcentowanie wolności, wyboru i rozróżnienie autentycznej oraz nieautentycznej egzystencji są mocno osadzone w duchu filozofii egzystencjalnej. Mertonowska - chrześcijańska refleksja o śmierci i życiu może z pozoru nie mieć wiele wspólnego z myślą M. Heideggera. Jednak to właśnie jego spostrzeżenia stanowiły dla Mnicha jednoznaczny bodziec do podjęcia rozważań. Obaj autorzy pozostają zgodni, dostrzegając postawę człowieka wobec śmierci. Są przekonani, że wielu ludzi lęk przed śmiercią stara się zagłuszyć ucieczką w gwar świata, czym pozbawiają się szansy na budowanie autentycznej egzystencji. Pograżają się coraz bardziej w fałszu i iluzji, podczas gdy wybór należy do nich. Mimo nieuchronności śmierci wolność, którą posiada człowiek, daje mu możliwość właściwego kształtowania własnego życia. W toku swoich przemyśleń T. Merton wskazuje chrześcijańską drogę do autentycznej egzystencji, egzystencji w Chrystusie.

2.3.6 M. MERLEAU-PONTY

Ostatnim z egzystencjalistów, który zostanie omówiony, jest M. Merleau-Ponty. Jest on uznawany, podobnie jak J. P. Sartre, za reprezentanta egzystencjalizmu ateistycznego⁴⁷⁸. Ten francuski filozof, metafizyk, autor tekstów, tj.: „Widzialne i niewidzialne”, „Struktura zachowania” jest również wzmiankowany przez Trapistę z Gethsemani. W liście z 20 grudnia 1963 r. do o. Kiliana McDonnella przyznaje:

Interesują mnie także niektórzy francuscy egzystencjaliści, a zwłaszcza Merleau-Ponty, który, jak sądzę, jest wyjątkowo ambitny. Może będę mógł przygotować coś o nim. W jego fenomenologii wyczuwa się jakąś surową roztropność, którą lubię. Nie waha się krytykować myśli katolickiej jako „walki prowadzonej przez tylną straż”. Sądzę jednak, że Sobór stępi ostrze jego krytyki...⁴⁷⁹

W notatce z 22 grudnia 1963 r. T. Merton zapisał słowa M. Merleau-Ponty’ego: „Jestem sobą, kiedy jestem w świecie”⁴⁸⁰ i zauważył, że są one przeciwieństwem tego, co on sam

⁴⁷⁵ Tamże, s. 332. Wersja oryg.: CGB, 234.

⁴⁷⁶ Tamże.

⁴⁷⁷ Por. Tamże.

⁴⁷⁸ Por. W. A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, s. 43.

⁴⁷⁹ OZZ, s. 266.

⁴⁸⁰ DWL, tłum. własne, s. 48.

twierdził przez 20 lat. Długo utrzymywał bowiem, że może być sobą tylko poprzez wycofanie się ze świata. Natomiast „teraz zgadzam się z nim (M. Merleau-Ponty’em) głęboko. Wszystko zależy od tego, jakie znaczenie nadasz *światu*”⁴⁸¹.

Zainteresowanie wskazanym filozofem ujawnia się w kilkakrotnych odniesieniach do niego, a także w cytowaniu jego myśli⁴⁸². Mnichowi nie przeszkadza nawet to, że 2 stycznia 1964 r., w liście do S. Freedgooda zaznaczył, iż nie interesuje się już takimi postaciami jak: K. Jaspers, J. P. Sartre, M. Merleau-Ponty, R. Bultmann⁴⁸³. W kolejnych miesiącach, pomimo tego wyznania, nawiązuje do francuskiego metafizyka. W „Ślubie konwersacji. Dzienniku 1964 - 1965” pod datą 16 stycznia 1964 r. zapisuje kilka myśli, które zrodziły się w związku z lekturą tekstu M. Merleau-Ponty’ego. Dotyczą one m.in. ludzkiej mowy, będącej często zwyczajnym uzasadnieniem trwania w izolacji. Następnego dnia wyjaśnia, czym dla filozofa jest ciało ludzkie⁴⁸⁴. Zdaniem Mnicha nie postrzega on ciała jako „maszyny”, która jest sterowana przez ducha. Przeciwnie, ciało to „żywy instrument przynależnego mu życia, stwarzający sens przez wszystkie swe akty, wydobywający sens ze świata, w którym się znajduje. Całe ciało jest sztuką i pełne sztuki. Cieleśność to styl”⁴⁸⁵. Jeszcze tego samego dnia Trapista zapisuje kolejną uwagę na temat M. Merleau-Ponty’ego. Tym razem dotyczy ona, słusznego jego zdaniem, spostrzeżenia filozofa dotyczącego chrześcijaństwa. Francuski myśliciel uważa, że ujawniło ono „nową tajemnicę”⁴⁸⁶ odniesienia człowieka do Boga. Odniesienie to nie jest tylko wertykalne, ale również horyzontalne, ponieważ Syn Boży stał się człowiekiem⁴⁸⁷. Na potwierdzenie takiego przeświadczenia filozofa T. Merton cytuje jego wypowiedź, nie ujawniając jednak dokładnego jej źródła: „W Chrystusie znajdujemy Boga jako nasze drugie ja, które zamieszkuje nasz wewnętrzny mrok i nadaje mu autentyczność”⁴⁸⁸.

18 stycznia tego samego roku o. Ludwik kolejny raz powraca do spostrzeżeń filozofa, tym razem w kontekście jego odniesienia do powieści Walkera Percy’ego⁴⁸⁹ „The Moviegoer”. Fenomen tej powieści polega na tym, że narrator nie mówi o tym, kim jest jej bohater, ale o tym, kim nie jest i w ten sposób wyraża „jego egzystencjalną świadomość tego,

⁴⁸¹ Tamże.

⁴⁸² Por. Tamże, s. 47, 48.

⁴⁸³ Por. JOY, s. 125.

⁴⁸⁴ Por. M. Maciejczak, *Świadomość i sens. Kant, Brentano, Husserl, Merleau – Ponty*, Warszawa 2007, s. 52 – 87.

⁴⁸⁵ ŚK, s. 28.

⁴⁸⁶ Tamże.

⁴⁸⁷ Por. Tamże.

⁴⁸⁸ Tamże.

⁴⁸⁹ W. Percy - amerykański pisarz (1916 – 1990) – najbardziej znany jest z powieści filozoficznych. Pierwszą z nich *The Moviegoer* zdobył nagrodę National Book Award. Łączył egzystencjalizm z katolicyzmem. www.pbs.org/programs/walker-percy/, 03.07.2013.

czym nie jest”⁴⁹⁰. Kilka dni później (25 stycznia) T. Merton odnosi się do dokonanej przez M. Merleau-Ponty’ego analizy myśli Machiavellego i, jak sam twierdzi, nie jest w stanie zdecydować, czy zgadza się z tą analizą. Choć przyznaje, że jest to coś nowego i ciekawego, ponieważ pokazuje drogę, którą ludzie zdają się obecnie postępować. Jest nią niebezpieczne przekonanie, że konflikt i walka o władzę są jedynym fundamentem politycznych relacji⁴⁹¹. Nieco inny temat (2 luty), poruszany przez Trapistę pod wpływem filozofa, to nowa liturgia. Co prawda zagadnienie takie nie jest podejmowane przez M. Merleau-Ponty’ego, ale jego szkic na temat filmu zainspirował Mnicha. Uważa on, że tam, gdzie w owym szkicu pada słowo „kino”, można wstawić słowo „liturgia”. W ten sposób powstanie stwierdzenie: „Liturgia odwołuje się do naszej umiejętności odczytywania świata ludzi i koegzystowania z nimi”⁴⁹². Zdaniem Autora „Ślubu konwersacji. Dziennika 1964 - 1965 ” to twierdzenie jest właściwe, ponieważ liturgia, podobnie jak film, ma być doświadczana. Nie powinna być ona czymś, co dotyka tylko naszej woli czy myśli. Ma być przeżyciem⁴⁹³.

Analiza dzienników i listów T. Mertona pozwala wnioskować, że szczególne zaznajamianie się o Ludwika z refleksją M. Merleau-Ponty’ego przypada na kilka miesięcy - od grudnia 1963 r. do lutego 1964 r. W tych miesiącach bowiem najczęściej się do niego odwołuje. Ciekawe jest również to, jak wiele różnych tematów podejmuje Trapista zainspirowany myślą filozofa. Są wśród nich np.: relacja do świata, polityka, ciało, liturgia, komunikacja, relacja człowiek – Bóg. Pojawianie się tych zagadnień nie może zaskakiwać czytelnika, ponieważ są to tematy istotne dla T. Mertona i często omawiane w jego pismach.

Tak jak było w przypadku omawianych do tej pory filozofów, kwestią otwartą pozostaje zbadanie tego, na ile ich refleksja rzeczywiście wpływała na myśl Mnicha z Gethsemani.

⁴⁹⁰ ŚK, s. 30.

⁴⁹¹ Por. Tamże, s. 34.

⁴⁹² Tamże, s. 36.

⁴⁹³ Por. Tamże.

ZAKOŃCZENIE ROZDZIAŁU PIERWSZEGO

W rozdziale pierwszym została przeprowadzona analiza tekstów T. Mertona w celu odnalezienia i wskazania w nich bezpośrednich odniesień do wybranych filozofów. Dzięki temu ustalono listę przedstawicieli personalizmu i egzystencjalizmu, których poglądy znał Mnich, na których się powoływał i którzy byli dla niego inspiracją. Udało się także wyodrębnić tematy najbardziej interesujące Trapistę w dorobku poszczególnych myślicieli. Jak się okazało, tak samo wiele uwagi poświęcał tekstom zarówno personalistów, jak i egzystencjalistów. Spośród pierwszych zostali omówieni: J. Maritain, É. Gilson, É. Mounier i P. T. de Chardin. Wszyscy zaliczani są do personalizmu francuskiego. T. Merton interesował się tym nurtem od roku 1937 (w którym przeczytał dzieło É. Gilsona „Duch filozofii średniowiecznej”) aż do swojej nagłej śmierci. Warto dodać, że więzy przyjaźni łączyły go z wybitnym przedstawicielem tego kierunku – J. Maritainem.

W celu zachowania przyjętego układu treści wnioski dotyczące poszczególnych autorów będą prezentowane w takiej samej kolejności, w jakiej byli oni przedstawiani w niniejszym rozdziale. Pierwszymi personalistami tutaj przypomnianymi, będą J. Maritain oraz É. Gilson. Oni mieli też duży wpływ na nawrócenie Autora „Siedmiopiętrowej góry”.

Zainteresowanie Trapisty dorobkiem J. Maritaina przypadało na lata 1938 – 1967. Do poznania myśli tego filozofa skłoniła Mnicha lektura w 1938 r. książki „Sztuka i scholastyka”, a także osobiste spotkanie z personalistą jeszcze w czasie studiów T. Mertona. Korespondencja z lat 1946 – 1967 jest świadectwem wieloletniej przyjaźni. Wpływała ona z pewnością na dość częste odwoływanie się Mnicha do intuicji francuskiego myśliciela. Takie bezpośrednie odniesienia czytelnik odnajdzie np. w książkach: „Wspinaczka ku prawdzie”, „Zapiski współwinnego widza” oraz „Doświadczenie wewnętrzne. Zapiski o kontemplacji”. Z przeprowadzonych w niniejszym rozdziale analiz wyraźnie wynika, że ślady personalizmu J. Maritaina w pismach Mnicha uwidaczniają się szczególnie w Mertonowskim rozróżnieniu „prawdziwego” i „fałszywego ja”. To rozróżnienie można uznać za świadectwo przejęcia schematu myślowego J. Maritaina, który odróżniał „osobę” od „indywiduum”. Ze względu na istotne znaczenie tego zagadnienia w dorobku T. Mertona zostanie ono szerzej omówione w rozdziale trzecim niniejszej pracy.

Drugim personalistą, którego wpływy widoczne są w książkach Mnicha, jest É. Gilson. Jego dzieło „Duch filozofii średniowiecznej” T. Merton przeczytał nawet rok wcześniej (w 1937 r.), niż dzieło J. Maritaina „Sztuka i scholastyka”. Autorowi „Siedmiopiętrowej

góry” udało się dzięki lekturze „Ducha filozofii średniowiecznej” poznać i przyswoić właściwą, chrześcijańską koncepcję Boga. Mimo że Mnich nigdy nie spotkał osobiście filozofa, jednak to właśnie neotomista odegrał wielką rolę w kształtowaniu życia duchowego Trapisty, często wspominającego o nim w swojej korespondencji. Ciekawym odkryciem jest jednak to, iż nazwisko tego filozofa pojawia się tylko w dzienniku obejmującym lata 1939 – 1941 „Bieg ku górze. Historia powołania (1939 – 1941)”. Natomiast w tekstach źródłowych niniejszej pracy nazwisko tego myśliciela nie występuje. Wyjątek stanowi książka „Zapiski współwinnego widza”.

W 1952 r., kilkanaście lat od czasu lektury pierwszych dzieł personalistów, T. Merton w dzienniku „A Serach for Solitude: Pursuing the Monk’s True Life” przyznał się do czytania pism É. Mouniera. Mnich ujawnił wówczas swój pozytywny stosunek do filozofa oraz jego publikacji „Personalizm”. Przeprowadzona analiza pokazała, że T. Merton znał poglądy personalisty dotyczące osoby, jej zdolności do komunikacji oraz indywiduum niezdolnego do komunikacji. Częstotliwość odwoływania się do filozofa nie jest zbyt duża. Jej wzrost można zaobserwować w roku 1963, kiedy kilkakrotnie pada nazwisko É. Mouniera. Są to jednak, jedynie wzmianki, w których Trapista nie ujawnia już swego stosunku do myśliciela. Sugerują jednak, że o. Ludwik znał bardzo dobrze jego dorobek i mógł się do niego odwoływać.

Ostatnim omawianym w niniejszym rozdziale personalistą był jezuita P. T. de Chardin. Jak wynika z przeprowadzonych badań, temu autorowi T. Merton nie poświęcił wiele uwagi. Nie studiował jego prac tak wnikliwie, jak to miało miejsce w przypadku innych reprezentantów tego nurtu filozoficznego. Udało się ustalić, że zapoznał się przynajmniej z jedną jego książką: „The Divine Milieu”, którą pozytywnie zrecenzował. P. T. de Chardin wzbudzał sympatię Trapisy. Prawdopodobnie, co dało się zaobserwować na podstawie kilku rozproszonych wypowiedzi z lat 1961 - 1967, wynikała ona z podejścia myśliciela do „materii”, której świętość mocno akcentował. Tym, co z pewnością nie wzbudzało przychylności T. Mertona, było gloryfikowanie przez jezuitę postępu i techniki. Twierdził on bowiem, że nawet śmierć kilkudziesięciu tysięcy osób nie ma dużego znaczenia, jeśli staje się ceną za rozwój cywilizacji. Takie stanowisko nie mogło być uznane przez Trapistę.

Podobnie jak Autor „Siedmiopiętrowej góry” nie zgadzał się z niektórymi poglądami personalistów, tak też odrzucał niektóre przekonania egzystencjalistów. Nie wahał się polemizować z nimi, ujawniając nierzadko swój negatywny stosunek do propagowanych przez nich tez. Poznając dorobek przedstawicieli tego nurtu, analizował zarówno teksty egzystencjalistów teistycznych, jak i reprezentantów egzystencjalizmu ateistycznego. Wydaje

się, że spośród tych drugich najczęściej emocji wzbudzały refleksje J. P. Sartre'a. Analiza tekstów Trapisty pozwoliła dostrzec, iż temu filozofowi poświęcił wiele czasu. Studiował jego pisma i często się do nich odnosił. Opierając się na analizie dzienników ustalono, iż początek większego zainteresowania filozofią J. P. Sartre'a przypada na rok 1962. W notatkach sprzed tego roku nazwisko filozofa nie pojawia się. Jednak lektura innych pism Mnicha nie pozostawia wątpliwości co do tego, że Autor znał myśl francuskiego egzystencjalisty już wcześniej. Wskazuje na to chociażby odwołanie się do niego w książce z 1955 r. „Nikt nie jest samotną wyspą”. Jednak dopiero w tekstach z 1963 r. ujawnia się, jak wnikliwie Mnich studiował teksty J. P. Sartre'a. Szczególnym tego świadectwem są pozycje: „Zapiski współwinnego widza”, „Ślub konwersacji. Dziennik 1964 - 1965”, „Dancing in the Water of Life: Seeking Peace in the Hermitage”. To zainteresowanie myślą J. P. Sartre'a słabnie w roku 1964. W kolejnych latach można odnaleźć już tylko sporadyczne wzmianki na temat autora „Bytu i nicości”.

Analiza pism o. Ludwika pozwala zauważyć, że w swoim zainteresowaniu dorobkiem J. P. Sartre'a przechodził on od okresu fascynacji i wnikliwego studiowania jego pism do obojętności wobec dorobku filozofa. Mimo początkowo dużego zainteresowania filozofią egzystencjalisty ateistycznego Mnich nigdy nie przyjmował bezkrytycznie jego poglądów. Każdą z tez myśliciela próbował poznać, zrozumieć, a następnie odpowiednio ocenić. W tej ocenie wolny był jednak od uprzedzeń i nie zakładał z góry, iż myśl J. P. Sartre'a należy odrzucić tylko dlatego, że filozof ten jest ateistą. Gdzie trzeba było, przyznawał mu słusność, a gdzie należała się ostra krytyka, nie rezygnował z niej. Tematami, które szczególnie go zajmowały w pismach J. P. Sartre'a, były: „wolność”, „relacje międzyludzkie” oraz „lęk”. Każde z tych zagadnień jest też obecne w pismach T. Mertona i każdemu z nich poświęcał on wiele uwagi. Dlatego, aby lepiej zrozumieć i dostrzec wpływy egzystencjalizmu francuskiego filozofa na myśl T. Mertona, należy dokładnie przebadать te zagadnienia w jego pismach. Analiza taka zostanie podjęta w dalszej części niniejszej pracy. Problemy te bowiem mają ogromne znaczenie w antropologii Mnicha z Gethsemani. W tym miejscu można tylko zasygnalizować, iż komentatorzy pism T. Mertona i autorzy opracowań na jego temat doszukiwali się wpływów J. P. Sartre'a na poglądy Trapisty. Widoczne miały być one w podjęciu przez o. Ludwika typowej dla egzystencjalizmu problematyki lub w wykorzystaniu pojęć charakterystycznych dla tego nurtu filozoficznego, takich jak np. „lęk”, „samotność”, „odpowiedzialność”, „wolność”.

Choć J. P. Sartre'owi poświęcił T. Merton wiele miejsca w swoich pismach, z badanego materiału źródłowego wynika, że większym zainteresowaniem darzył innego myśliciela,

powszechnie określanego mianem egzystencjalisty – A. Camusa. Tego ostatniego zresztą Mnich uznawał za bardziej zrozumiałego dla przeciętnego czytelnika. Pierwsze wzmianki, które wskazują na zainteresowanie dorobkiem egzystencjalisty pojawiły się w roku 1958. Natomiast czas szczególnie intensywnego zgłębiania i analizowania myśli A. Camusa przypada na lata sześćdziesiąte, zwłaszcza ich drugą dekadę - od sierpnia 1966 do marca 1968 r. Był to okres, w którym powstało siedem esejów poświęconych filozofowi. Z przeprowadzonych analiz wynika zatem, że nie można doszukiwać się bezpośrednich odwołań do A. Camusa w takich książkach T. Mertona jak: „Posiew kontemplacji”, „Nikt nie jest samotną wyspą”, „Nowy posiew kontemplacji”, „Nowy człowiek” oraz „Doświadczenie wewnętrzne. Zapiski o kontemplacji”. Nazwisko francuskiego Noblisty pojawia się natomiast w „Zapiskach współwinnego widza”, „Modlitwie kontemplacyjnej” oraz dzienniku „Learning to Love: Exploring Solitude and Freedom” obejmującym lata 1966 – 1967.

Badanie pism T. Mertona w celu odnalezienia śladów odniesień do A. Camusa pozwoliło także określić stosunek Autora „Siedmiopiętrowej góry” do filozofa. Nie ma wątpliwości co do tego, że Mnich darzył go sympatią i szacunkiem. Z wielkim zaangażowaniem czytał jego pisma i redagował kolejne teksty poświęcone autorowi „Dżumy”. Można wnioskować również, iż poglądy A. Camusa bliskie były Trapiście. Obaj autorzy dążyli do demaskowania i odrzucenia fałszu oraz iluzji, do odkrycia, czym jest prawdziwa wolność i prawdziwa egzystencja. Obaj byli przekonani, że człowiek może tworzyć siebie tzn. stworzyć kogoś, kim się naprawdę jest.

Kolejni ważni w życiu i twórczości T. Mertona autorzy - B. Pascal i S. Kierkegaard mogą być nazwani preegzystencjalistami. B. Pascal koncentrował się bowiem w swojej refleksji na człowieku i jego egzystencji, a S. Kierkegaard jest powszechnie uznawany za „właściwego twórcę filozofii egzystencjalnej”⁴⁹⁴.

B. Pascal był filozofem, którego pisma Mnich poznał dość wcześnie. Świadczą o tym wzmianki na jego temat obecne już w dzienniku z 1939 r., zatytułowanym „Bieg ku górze. Historia powołania (1939 – 1941)”. Analizując teksty Trapisty, można odnieść wrażenie, iż swobodnie odwoływał się do refleksji B. Pascala w różnych okresach swojego życia i działalności pisarskiej. Wystarczy przywołać takie pozycje jak: „Posiew kontemplacji”, „Wspinaczka ku prawdzie”, „Doświadczenie wewnętrzne. Zapiski o kontemplacji”, „Zapiski współwinnego widza”, „Las, wybrzeże, pustynia (notatnik, maj 1968)” czy „Modlitwa

⁴⁹⁴ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, s. 347.

kontemplacyjna”. W dziełach autora „Myśli” T. Merton także zwracał uwagę na demaskowanie iluzji.

Nieco inne tematy zajmowały uwagę Mnicha w pismach S. Kierkegaarda, którego książkę „Bojaźń i drżenie” przeczytał w 1940 r. Spośród zagadnień typowych dla filozofii duńskiego myśliciela, do których odnosił się Trapista, należy wymienić: „milczenie”, „świętość” i „wiarę”. Natomiast publikacjami, w których te bezpośrednie wzmianki można odnaleźć, są np.: „Bieg ku górze. Historia powołania (1939 – 1941)”, „Wspinaczka ku prawdzie”, „Zapiski współwinnego widza”, „Doświadczenie wewnętrzne. Zapiski o kontemplacji”.

W przypadku dwóch kolejnych egzystencjalistów - K. Jaspersa i G. Marcela nie można już wskazać tak licznych odwołań. Pierwszy z autorów nie jest w ogóle wymieniany w dziennikach powstałych w latach 1939 – 1962. Bezpośrednie odniesienia do jego osoby oraz cytaty z tekstów pojawiają się dopiero w zapiskach Mnicha pod koniec 1963 r. i w roku 1964. Problemami, które można uznać za inspirujące dla T. Mertona w refleksji filozofa, były z pewnością te, związane z „autentyczną” egzystencją i dochodzenie do własnego „ja”, jak również te, które koncentrowały się na życiu wspólnoty oraz dążeniu jej członków do autentyczności. Inne kwestie, które zajmowały Trapistę w czasie lektury pism K. Jaspersa, to: „wolność”, „lęk” i wierność wobec rzeczywistości.

Drugim rzadko wspomnianym przez o. Ludwika filozofem był G. Marcel. Mimo niezbyt wielu wzmianek dorobek tego autora wydawał się dla T. Mertona interesujący. Tym, co pociągało Mnicha, był z pewnością fakt, iż filozofia G. Marcela koncentrowała się na ludzkim doświadczeniu. Wpływów tego katolickiego egzystencjalisty można doszukiwać się w podejmowanym przez Trapistę zagadnieniu poszukiwania „prawdziwego ja”. Rozważając tę kwestię np. w „Zapiskach współwinnego widza”, T. Merton odwołuje się właśnie do G. Marcela. Również w książce „Modlitwa kontemplacyjna” Autor powołuje się na filozofa katolickiego tym razem omawiając kwestię „lęku”.

Zaskakiwać może, iż T. Merton odwoływał się również do refleksji M. Heideggera. Okazało się bowiem, że on także był filozofem, którego nazwisko niezbyt często padało w pismach Trapisty. Jak zauważono, w listach nie jest przywoływany ani razu, a w dziennikach tylko raz - w 1964 r. Nie jest to jednak równoznaczne z brakiem zainteresowania jego poglądami. Przeciwnie, T. Merton inspirował się myślą niemieckiego filozofa. Udało się wskazać, że wpływ autora „Bycia i czasu” szczególnie wyraźnie ujawnia się przy omawianiu zagadnień takich jak: „lęk”, „śmierć”, „wolność” i „autentyczna egzystencja”. Zarówno w „Ślubie konwersacji. Dzienniku 1964 – 1965”, „Zapiskach

współwinnego widza”, jak i w „Modlitwie kontemplacyjnej” Mnich, podejmując wskazane tematy, powołuje się na M. Heideggera.

Ostatnim egzystencjalistą omówionym w niniejszym rozdziale był M. Merleau – Ponty. Dzięki przeprowadzonej analizie udało się określić, że okres szczególnego zainteresowania dorobkiem tego filozofa to kilka miesięcy od grudnia 1963 r. do lutego 1964 r. T. Merton w jednym z listów przyznaje się, że jest zainteresowany poglądami niektórych francuskich egzystencjalistów, m.in. autora książki „Widzialne i niewidzialne”. Bliskie było mu zwłaszcza spostrzeżenie filozofa odnośnie do bycia sobą przez bycie w świecie. Innymi zagadnieniami, które wydawały się dla Trapisty inspirujące, były np.: „polityka”, „ciało”, „komunikacja”, „człowiek – Bóg”.

Przeprowadzona w niniejszym rozdziale analiza pokazała, iż T. Merton znał dobrze poglądy reprezentantów zarówno personalizmu, jak i egzystencjalizmu. Biorąc pod uwagę bezpośrednie odniesienia do poszczególnych autorów, ustalono także tematy, które w ich dorobku wzbudzały aprobatę bądź dezaprobatę Trapisty. Można pokusić się o stwierdzenie, że choć czerpał z obu nurtów, jednak bardziej emocjonalnie i intelektualnie pobudzały go poglądy egzystencjalistów. Myśl J. P. Sartre’a fascynowała go, polemizował z nią w niektórych punktach (tj. np. pojmowanie wolność), a jej autora zdarzało mu się usprawiedliwiać. Wśród omawianych myślicieli wyjątkowe miejsce zajmował A. Camus. O. Ludwik czuł z nim nie tylko więź intelektualną, ale i emocjonalną. Bliskie było mu zwłaszcza Camusowskie demaskowanie fałszu i iluzji oraz dążenie do odkrycia prawdziwej egzystencji. Podobne zagadnienia interesowały go w pismach np. B. Pascala, G. Marcela, których lubił. Innymi tematami, podejmowanymi przez egzystencjalistów (S. Kierkegaard, K. Jaspers, M. Heidegger, M. Merleau – Ponty), który przyciągnął jego uwagę był: „lęk”, „śmierć” i „wolność”. Dorobek personalistów Trapista poznał w młodości. Samych zaś autorów (J. Maritain, É. Gilson) przyjmował jako autorytet. Znał, rozumiał i przyswajał ich poglądy.

ROZDZIAŁ II: STRUKTURA CZŁOWIEKA

WSTĘP

„Człowiek, istota zajmująca naczelne miejsce w hierarchii świata biotycznego i wykraczająca poza świat ożywiony duchowymi właściwościami oraz możliwością partycypacji w nadprzyrodzonym życiu Boga”⁴⁹⁵ – taką definicję człowieka można odnaleźć w „Encyklopedii katolickiej”. Na podstawie tego jednego zdania można wnioskować, że jak obszernym zagadnieniem spotyka się myśliciel, zajmujący się antropologią. Istota ludzka jest przedmiotem badań wielu różnych dyscyplin naukowych. Refleksję nad człowiekiem podejmował także T. Merton, odwołując się do Pisma Świętego, nauczania ojców Kościoła, mądrości myślicieli średniowiecza oraz świętych. Sięgał także do dorobku filozofów, zwłaszcza personalistów i egzystencjalistów. W niniejszym rozdziale, który zostanie poświęcony właśnie problematyce antropologicznej, będą poszukiwane ślady wpływów przedstawicieli obu nurtów filozoficznych. Ukazana zostanie również specyfika myśli Mnicha z Gethsemani.

Spośród zagadnień, mających szczególne znaczenie w jego refleksji o człowieku, kluczowe wydają się następujące: „natura ludzka”, „osoba ludzka”, „wolność” oraz „ciało i dusza” człowieka. Każdemu z tych tematów poświęcony będzie osobny paragraf rozdziału. Pierwszy będzie się więc koncentrował na problemie „ludzkiej natury”, drugi ukaze Mertonowskie rozumienie „osoby ludzkiej”. Trzeci poświęcony zostanie „wolności”. Natomiast czwarty – ostatni - dotyczył będzie „ciała i duszy”. Każdy paragraf będzie próbą analizy danego zagadnienia w wybranych pismach o Ludwiku. Następnie dokonana zostanie próba konfrontacji intuicji Trapisty z ujęciem personalistycznym i egzystencjalistycznym. Należy jednak zauważyć, że już wysoka frekwencja terminów tj. „natura”, „osoba”, „wolność” sugeruje nie tylko duże zainteresowanie T. Mertona człowiekiem, ale także wpływ na myśli Mertonowską zarówno personalizmu, jak i egzystencjalizmu. Na ile mocne i wyraźne są to wpływy, okaże się po przeprowadzeniu analizy wybranych tekstów o Ludwiku. Już teraz należy zaznaczyć, że w niniejszym rozdziale zdecydowano się oddzielnie analizować temat „natury ludzkiej” oraz zagadnienia „ciała i duszy”. Problemom tym poświęcono dwa osobne paragrafy rozdziału drugiego. Sposób pojmowania przez Mnicha

⁴⁹⁵ A. Godlewski, *Człowiek*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszczyk, L. Bienkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1979, s. 881

pojęcia „natura” zostanie omówiony w paragrafie pierwszym, natomiast jego pojmowanie „ciała i duszy” – w ostatnim.

Do analizy refleksji Trapisty niezbędne wydaje się przypomnienie tego, jak zwykle definiowane są terminy: „natura”, „osoba”, „wolność”, „ciało” i „dusza”. Takie wprowadzenie będzie stanowiło tło i punkt wyjścia do prezentowania myśli T. Mertona.

Pierwszym, niezwykle ważnym pojęciem, często pojawiającym się w pismach T. Mertona jest „natura”. W siódmym tomie „Powszechnej encyklopedii filozofii” można odnaleźć informację, że w filozofii natura „była rozumiana w trzech znaczeniach: a) jako byt naturalny, będący źródłem działania; b) jako byt naturalny dostępny w aktach pojęciowego poznania; c) jako pojęcie (idea) wytworzone przez człowieka w aktach twórczego poznania”⁴⁹⁶. Odnosząc się do pierwszego znaczenia, Mieczysław A. Krąpiec zauważył, że np. w mitologii greckiej i w starożytnych utworach poetyckich natura jest właśnie ujmowana jako to, co „staje się przez urodzenie, wzrastanie, dojrzewanie”⁴⁹⁷. Nie ulega wątpliwości, że człowiek różni się od „natur”, tworzących świat. Jak zatem odnieść ten termin do natury ludzkiej? Wydaje się, że pewną, choć niewyczerpującą odpowiedzią, może być stwierdzenie: „Człowiek jest bytem natury osobowej (...)”⁴⁹⁸. Dodanie przymiotnika „osobowej” wyraźnie odróżnia naturę ludzką od natury świata stworzonego. Rozumienie tego, czym jest natura ludzka, nieco przybliży także Cz. S. Bartnik, który, pisząc o elementach konstytutywnych osoby, przypomina naukę o Aleksandra od Jezusa (1468 – 1534). Myśliciel ten rozumiał osobę jako „byt samoistny istniejący oddzielnie w naturze rozumnej”⁴⁹⁹. Zatem można wnioskować, że jedną z cech natury ludzkiej jest jej rozumność⁵⁰⁰. W przywołanej książce Cz. S. Bartnika ciekawe są także dalsze uwagi dotyczące natury i osoby w ujęciu o. Aleksandra. Polski personalista zauważył bowiem, że żyjący w XVI wieku myśliciel stosował termin *subsistentia* („samoistość”, „osobowość”). Pojęcie to należy rozumieć jako określające coś wewnętrznego, coś co dopełnia naturę, „czyniąc ją samoistną i bezpośrednio zdolną do przyjęcia istnienia. Jest to rzeczywistość pośrednia pomiędzy naturą a istnieniem”⁵⁰¹. Te spostrzeżenia o. Aleksander od Jezusa dopełnia jeszcze, wprowadzając zwroty: „*personare* jako czynić się osobą i *personari*

⁴⁹⁶ M. A. Krąpiec, *Natura*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2006, s. 524 – 525.

⁴⁹⁷ Tamże, s. 525.

⁴⁹⁸ Tamże, s. 527.

⁴⁹⁹ Cyt. za: Cz. S. Bartnik, *Szkice do systemu personalizmu*, Lublin 2006, s. 125 – 126.

⁵⁰⁰ Św. Tomasz z Akwinu stwierdził: „Na podstawie poprzednich rozważań musimy stwierdzić, że intelekt jest pewną władzą duszy, nie zaś sama jej istotą. (...) Jedynie więc u Boga intelekt jest Jego istotą; u innych zaś stworzeń obdarzonych umysłem intelekt jest pewną władzą poznającego umysłowo podmiotu”. Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa Teologii I*, 75 – 89, tłum. S. Swieżawski, Kęty 2000, s. 282 – 283.

⁵⁰¹ Cz. S. Bartnik, *Szkice do systemu personalizmu*, s. 126.

– stawać się osobą”⁵⁰². Bez wchodzenia w szczegółową analizę nauczania o Aleksandra i przed badaniem Mertonowskiego rozumienia natury ludzkiej i osoby można zauważyć, że Mnich z Gethsemani także akcentował osobowość i rozumność natury ludzkiej. Jednocześnie dostrzegał konieczność, by człowiek stawał się osobą. Dlatego też w niniejszym rozdziale pojawią się dwa istotne punkty, podejmujące tę kwestię. W pierwszym paragrafie pojawi się punkt zatytułowany: „Wzrost od natury do osoby”, a w paragrafie drugim punkt: „Stać się osobą”.

Samo zdefiniowanie natury i przedstawienie jej właściwości nie wystarczy. T. Merton miał świadomość tego, iż to właśnie osoba stanowi centrum stworzenia. Biorąc to pod uwagę, problemowi osoby będzie poświęcona duża część rozdziału. W szczególny sposób analizowane będą zagadnienia, dotyczące relacji: osoba – jednostka, osoba – zbiorowość, a także wspomniana już kwestia „stawania się osobą”. W paragrafie poświęconym osobie przedstawiona zostanie historia terminu „osoba”. Zaprezentowana zostanie również bezpośrednia konfrontacja myśli T. Mertona z intuicją personalistów i egzystencjalistów. Zanim to nastąpi, warto przynajmniej przypomnieć cechy osoby ludzkiej. W przywołanej już „Powszechnej encyklopedii filozofii” można przeczytać: „W klasycznym nurcie filozofii wyróżnia się cechy charakterystyczne ludzkiego bytu osobowego, są nimi: intelektualne poznanie, miłość, wolność”⁵⁰³. Cechy te w różnym stopniu i na różne sposoby były akcentowane przez myślicieli na przestrzeni wieków. Nie były obce także egzystencjalistom i personalistom, skupiającym się wszak na zagadnieniach antropologicznych. Silna koncentracja na ludzkiej egzystencji i osobie w tych nurtach z czasem zaowocowała tym, że antropologia filozoficzna stopniowo zajmowała miejsce filozofii bytu (M. Heidegger). Jak zauważył Stanisław Kamiński: „Sam sposób bytowania ludzkiego (*obcowanie z egzystencją*) uznaje się już za filozofowanie (K. Jaspers i G. Marcel). Istnienie ludzkie jest nie tylko faktem pierwotnym i centralnym przedmiotem filozofii, lecz także całym właściwym jej tematem”⁵⁰⁴.

Istnienie ludzkie bez wątpienia było także tematem prac T. Mertona. Mnich nie ograniczył swojego zainteresowania człowiekiem do dwóch zagadnień, tj. „natura ludzka” i „osoba”. Czytając i analizując jego książki, czytelnik z łatwością zauważy, jak wiele różnych powiązanych ze sobą wątków poruszał Trapista. Ich liczba oraz wzajemne zależności mogą sprawiać trudności badawcze. Czasami bowiem trudno je badać w izolacji od siebie.

⁵⁰² Tamże.

⁵⁰³ M. A. Krapiec, *Osoba*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, s. 881.

⁵⁰⁴ S. Kamiński, *O koncepcjach filozoficznych człowieka*, w: „Zeszyty naukowe KUL”, XIII (1970), nr. 4 (52), s. 12 – 13.

Można jednak zauważyć, że o. Ludwik, pisząc o człowieku, zwrócił uwagę na pewne elementy jego bytu. Spostrzeżenia Trapisty wpisują się w to, na co zwraca uwagę klasyczny nurt filozofii, tzn. „poznanie intelektualne”, „miłość” i „wolność”. Mnich wyjątkowo mocno akcentował zwłaszcza znaczenie i rolę wolności.

Jak można zdefiniować wolność? Według „Powszechnej encyklopedii filozofii” jest to „autodeterminacja osobowego (świadomego) działania”⁵⁰⁵. Człowiek więc, jako byt rozumny, może działać sam z siebie. Eugeniusz Ożóg w tekście „Człowiek - istota duchowo-materialna” zaznaczył, że zachodzi związek pomiędzy wolnością a zagadnieniem ludzkiej duszy⁵⁰⁶. Związek ten wyjaśnia następująco: „Jeśli bowiem człowiek nie podlega powszechnemu prawu determinacji, panującemu w świecie fizycznym, to wynika stąd bezpośredni wniosek, że musi on należeć do innej rzeczywistości, w której to prawo nie obowiązuje”⁵⁰⁷.

Właśnie kwestia wolności będzie stanowić treść trzeciego paragrafu niniejszego rozdziału. Poświęcenie tej kwestii osobnego paragrafu wynika ze szczególnej roli, jaką ta wartość odgrywała w filozofii egzystencjalnej i personalizmie. Istotne okazuje się również poświęcenie jednego z punktów na zaprezentowanie znaczenia i roli wolności w osobistym życiu T. Mertona. Dopiero w tym świetle będzie można właściwie ująć i zaprezentować Mertonowskie rozumienie wolności, oraz ukazaną przez Mnicha drogę prowadzącą do jej pełni, a także dokonać konfrontacji z ujmowaniem tego zagadnienia przez personalistów i egzystencjalistów.

Nie sposób wyobrazić sobie, aby T. Merton w swojej refleksji pominął zagadnienie „ciała i duszy”. Z kolei analiza tej problematyki zakłada także uwzględnienie tematu człowieka stworzonego na obraz i Boże podobieństwo. W paragrafie poświęconym duszy i ciału, analiza myśli Mnicha zostanie poprzedzona prezentacją tych zagadnień w ujęciu filozoficznym. Już teraz można jednak zauważyć, iż Trapista mocno akcentuje fakt, że człowiek jest bytem cielesno – duchowym. Prawda ta wskazuje z jednej strony na ograniczenia i znikomość osoby, a z drugiej na jej wielkość i wyższość nad światem materialnym. W „Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym” można odnaleźć następujące stwierdzenie: „Stanowiąc jedność cielesną i duchową, człowiek przez samą swoją cielesność łączy w sobie elementy świata materialnego. (...) Człowiek nie błądzi, jeżeli uważa siebie za

⁵⁰⁵ M. A. Krąpiec, *Wolność*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 9, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2008, s. 833.

⁵⁰⁶ Por. E. Ożóg, *Człowiek - istota duchowo-materialna*, w: *Człowiek i świat. Szkice filozoficzne*, red. R. Darowski, Kraków 1972, s. 55.

⁵⁰⁷ Tamże.

istotę wychodzącą poza cielesność. (...) Głębią swoją przerasta bowiem całą rzeczywistość materialną”⁵⁰⁸. Ten dłuższy fragment z dokumentu II Soboru Watykańskiego uzmysławia wyraźnie, że problematyka cielesno–duchowej struktury człowieka jest kwestią filozoficzną i teologiczną jednocześnie. Z takiej perspektywy będzie więc rozpatrywana w niniejszej pracy. Dotyczy to zwłaszcza interpretacji przez Mnicha z Gethsemani fragmentu biblijnego, mówiącego o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1, 27).

Tak jak starano się w niniejszym wstępie pokrótce przypomnieć rozumienie i interpretację takich pojęć jak: „natura”, „osoba” czy „wolność”, tak też i teraz warto choć na krótko zatrzymać się nad objaśnieniem znanego wersu z Księgi Rodzaju. Okazuje się bowiem, że prawdę o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boga można uznać za fundament antropologii teologicznej czy, jak zauważa Harald Wagner, zasadniczy punkt „chrześcijańskiej doktryny antropologicznej (jako głównych jej twórców można wymienić Ireneusza, Tertuliana, Klemensa Aleksandryjskiego, Augustyna i Tomasza z Akwinu)”⁵⁰⁹.

Prawdę o tym, że człowiek jest obrazem Boga, uznawano w największych systemach religijnych starożytności. Według Biblii (Rdz 1,26 – 27; 5,1) człowiek jest obrazem (*selem*, *eikon*) i podobieństwem (*demuth*, *morphe*) Boga⁵¹⁰. Jak zauważył Cz. S. Bartnik, ojcowie zachodni uważali, iż *selem* i *demuth* to synonimy, natomiast ojcowie wschodni i św. Augustyn uznawali pierwszy termin za „obraz ontologiczny, trwający nadal i po grzechu”⁵¹¹. Drugi zaś „jako podobieństwo charytologiczne (nadprzyrodzone), moralne i działaniowe, zniszczone przez grzech całkowicie”⁵¹².

W Nowym Testamencie zagadnienie to otrzymało chrystologiczny sens, ponieważ to Chrystus jest w pełnym znaczeniu obrazem Boga⁵¹³. Marian Antoniewicz w artykule: „Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Ikonalność osoby ludzkiej w ujęciu personalistycznym” przypomniał, że pierwszy Adam jest „przedstawiany jako prorocza zapowiedź Jezusa Chrystusa – drugiego Adama (...)”⁵¹⁴. Drugi Adam pokazał, że człowiek jest „odbiciem Boga nie tylko na płaszczyźnie bytowania naturalnego (...), ale i na płaszczyźnie bytowania nadnaturalnego (...)”⁵¹⁵.

⁵⁰⁸ KDK nr 14.

⁵⁰⁹ H. Wagner, *Dogmatyka*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2007, s. 400.

⁵¹⁰ Por. A. Bonora, *Człowiek obrazem Boga w Starym Testamencie*, tłum. J. Warzecha, w: „Communio Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, nr 2 (8) 1982, s. 3 – 15.

⁵¹¹ Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2000, s. 306.

⁵¹² Tamże.

⁵¹³ Por. J. K. Pytel, *Człowiek obrazem Boga w Nowym Testamencie*, w: „Communio Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, nr 2 (8) 1982, s. 16 – 23.

⁵¹⁴ M. Antoniewicz, *Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Ikonalność osoby ludzkiej w ujęciu personalistycznym*, s. 17. www.dogmatyka.pl/TwP/index.php?numer=7,1, 15.10.2012.

⁵¹⁵ Cz. S. Bartnik, *Dogmatyka...*, t. 1, , s. 308.

Ta krótka prezentacja analizowanych w rozdziale zagadnień w żaden sposób nie wyczerpuje tematów: „natura ludzka”, „osoba”, „wolność” czy „ciało i dusza”. Pokazuje tylko, jak bogate i obszerne kwestie będą przedmiotem badań. Nie należy się zatem spodziewać wyczerpującej analizy i prezentacji każdej z nich. Nie jest to bowiem celem dysertacji. Przedmiotem analiz będzie tu bowiem przede wszystkim Mertonowska refleksja nad wymienionymi wyżej zagadnieniami. Całość analiz zostanie ograniczona do kwestii koniecznych, mogących ujawnić z jednej strony główne elementy refleksji Mnicha o człowieku, a z drugiej strony ukazać ślady egzystencjalizmu i personalizmu w tejże refleksji.

1. NATURA LUDZKA W UJĘCIU T. MERTONA

„Ciało”, „dusza”, „duch”, „serce” i „nerki” – pojęcia te, spotykane w Starym Testamencie, są wykorzystywane przez autorów biblijnych w opisach natury ludzkiej. Choć oczywiście starotestamentalne teksty nie zawierają systematycznego wykładu na temat natury człowieka, jednak można się domyślić, że temat ten odgrywa w nich kluczową rolę. Autorzy poruszają bowiem kwestie wzajemnych relacji Bóg – człowiek oraz stworzenia człowieka na Boże obraz i podobieństwo. Starają się zatem w swoisty sposób znaleźć odpowiedź na dwa istotne pytania: kim jest Bóg? i kim jest człowiek?⁵¹⁶ Pytania te nurtowały nie tylko autorów natchnionych, ale także filozofów starożytnej Grecji. Platon w swojej antropologii okazuje się dualistą. Twierdzi, że człowiek jest duszą zamkniętą w ciele. Arystoteles, choć naucza o duszy ludzkiej, nie do końca jasno przedstawia swoje poglądy na temat jej nieśmiertelności. Demokryt – materialista, sprowadzając wszystko do układu niepodzielnych cząstek materialnych, widzi duszę jako śmiertelną materię. Stoicy natomiast głoszą, że wszystko, także człowiek, jest przeniknięte rozumem boskim. Człowiek zaś jest „iskrą tegoż rozumu”⁵¹⁷. Już samo tylko przywołanie kilku koncepcji filozoficznych, w których pojawiają się próby rozstrzygnięcia problemu człowieka, sugeruje, jak obszerny i ważny w antropologii jest temat natury⁵¹⁸ ludzkiej.

W te antropologiczne rozważania włączył się także T. Merton, który w swoich pismach właściwie nieustannie koncentruje się na człowieku i Bogu oraz ich wzajemnej relacji. Wielokrotnie w swoich tekstach stosuje również termin „natura” („human natura” – „natura ludzka”). Zagadnienie to jednak nie doczekało się osobnego szczegółowego opracowania. W książce „The Thomas Merton Encyclopedia”, w której zostały omówione liczne pojęcia charakterystyczne dla Mnicha z Gethsemani, hasło: „natura” zostało zaprezentowane tylko w odniesieniu do natury rozumianej jako świat stworzony i piękno przyrody⁵¹⁹. Bez wątpienia Trapista często wyraża swój zachwyt dziełem stworzenia⁵²⁰. Jednak zachwyt ten dotyczy również natury ludzkiej, o której stosunkowo często wzmiankuje w swoich tekstach.

⁵¹⁶ Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby...*, s. 22 – 30.

⁵¹⁷ Tamże, s. 31 – 35.

⁵¹⁸ „Termin natura pochodzi od łacińskiego *nascor* – stać się, zaistnieć przez zrodzenie. Analogicznie greckie słowo *physis* pochodzi od rdzenia *phyo* – rodzić. Sposób i czas, w którym jakaś rzecz jest rodzona, a zwłaszcza to, od czego ona pochodzi, określają to, czym dana rzecz jest jako taka, czyli określają jej istotę. Istota ta jest naturą, o ile jest zasadą działania czy zachowania”. M. Jędraszewski, *Antropologia filozoficzna. Prolegomena i wybór tekstów*, Poznań 1991, s. 83.

⁵¹⁹ P. F. O’Connell, *Nature*, w: *Thomas Merton Encyclopedia*, s. 319 – 322.

⁵²⁰ Por. BG, s. 481; TTW, s. 312; ETS, s. 450; DO. T. Merton jako artysta (poeta, pisarz, fotografik) był niezwykle wrażliwy na piękno otaczającego świata; por. K. Bruzda, *Thomas Merton – artysta*, w: *Studia*

Zainteresowanie tym tematem można dostrzec już podczas lektury pierwszego dzieła T. Mertona „Siedmiopiętrowa góra”. Znajdujące się tam opisy są swego rodzaju zapowiedzią tego, co w dziełach późniejszych będzie nieco szerzej zaprezentowane. Przeczucie o ograniczeniach ludzkiej natury, przy jednoczesnym przekonaniu, że jest ona darem pochodzącym od Boga, który wpisał w nią pragnienie życia nadprzyrodzonego, są punktem wyjścia dla intuicji rozwijanych w kolejnych dziełach. Pozwalają jednocześnie dostrzec podstawowy kierunek refleksji Mnicha, który widzi naturę jako potrzebującą Bożej łaski⁵²¹.

1.1 NATURA LUDZKA PRZED I PO PIERWSZYM GRZECHE

Zanim przedstawione zostaną charakterystyczne cechy ludzkiej natury w ujęciu T. Mertona, warto odnieść się do tekstów, w których omawia on stan natury przed grzechem oraz jego wpływ na nią. Umożliwi to nakreślenie pełniejszego obrazu statusu osoby. Dobrym punktem wyjścia, nie tylko ze względu na liczbę tekstów poruszających to zagadnienie, jest pozycja „Nowy człowiek”. W książce tej Mnich, prezentując sytuację Adama, stwierdza:

(...) Adam należał do Boga – to znaczy należał do Wolności. Było to tak, jakby Prawda, Miłość, Wolność, Moc, Radość, Ekstaza zostały udzielone człowiekowi, aby stać się jego bytem, samą jego naturą⁵²².

Opis ten mógłby sugerować, iż przed upadkiem Prawda, Miłość, Wolność, Moc, Radość, Ekstaza stanowiły samą naturę człowieka. Były dla niego dostępne. T. Merton jednak nie pozwala na takie przypuszczenia. Wyjaśnia, iż dary te nie mogły być zdobyte przez człowieka w oparciu tylko o jego naturę. Zostały mu jednak udzielone, aby być jego „nadnaturą”⁵²³, ponieważ został on stworzony, żeby być „nadczłowiekiem”⁵²⁴, „bogiem”⁵²⁵. Pojęcie „nadczłowieka” staje się jasne w kontekście całości dzieła. Mnich nie miał na myśli prometejskiego czy nietzscheańskiego rozumienia tego terminu. Nie widział osoby jako bytu, który o własnych siłach, bez niczyjej pomocy, wznosi się ponad siebie samego. Jego zdaniem, zgodnie z duchem biblijnym, człowiek może przekraczać siebie tylko dzięki nadprzyrodzonym darom, które są przyjęte przez jego naturę i dzięki którym zapisane

Mertoniana 2, s. 187 – 207. O stosunku T. Mertona do natury pisała także M. Weis. Por. M. Weis, *Dancing with the Raven: Thomas Merton's Evolving View of Nature*, w: *The Vision of Thomas Merton*, red. P. F. O'Connell, Notre Dame, Indiana 2003, s. 135 – 153.

⁵²¹ Por. SG, s. 203 – 204.

⁵²² NC, s. 39. Wersja oryg.: NEW, s. 31 – 32.

⁵²³ Tamże. Wersja oryg.: NEW, s. 32.

⁵²⁴ Tamże.

⁵²⁵ Tamże.

w naturze możliwości „osiągają nadnaturalną skuteczność realizacji”⁵²⁶. Zatem powołanie do bycia „nadczołowiekiem” nie jest wezwaniem do odrzucenia ludzkiej natury. Przeciwnie, realizacja tego powołania zakłada przyjęcie natury wraz z ukrytymi w niej przez Boga możliwościami. Sytuacja Adama przed upadkiem zapewniała idealne warunki do realizacji tego powołania. Był on bowiem „wypełniony”⁵²⁷ Bogiem, należał do Niego i postrzegał siebie i świat jako Jego raj⁵²⁸, a natura ludzka posłuszenie przyjmowała nadprzyrodzone dary.

Zmieniło się to jednak, gdy pierwszy człowiek popełnił grzech. Mogłoby się wydawać, że nieposłuszeństwo wobec Stwórcy, odebrało mu zdolność przyjmowania owych darów nadprzyrodzonych i sprowadziło go do poziomu czysto naturalnego. Gdyby sytuacja tylko tak się przedstawiała, to zdaniem Mnicha, nie byłaby jeszcze taka zła. Jak to rozumieć? T. Merton wyjaśnia, że wówczas ludzie byłiby śmiertelni i odczuwaliby cierpienie, ale potrafiliby pogodzić się ze swoim przeznaczeniem⁵²⁹. Grzech jednak dokonał nieco innej zmiany w człowieku i jego naturze. Za św. Bernardem i św. Augustynem Mnich postrzega upadek nie jako proste zejście z poziomu wyższego („nadprzyrodzonego”⁵³⁰) na niższy (naturalny), ale raczej jako sytuację, „(...) w której historyczna „natura” – czyli naturalne powołanie człowieka do nadprzyrodzonego zjednoczenia z Bogiem – została jakby przewrócona do góry nogami i wywrócona wnętrzem na zewnątrz, lecz jednak zachowała ową wrodzoną zdolność i „potrzebę Boskiego zjednoczenia”⁵³¹. Słowa te odgrywają kluczową rolę we właściwym zrozumieniu wpływu grzechu na naturę ludzką. Można zatem stwierdzić, że grzech nie zniszczył natury w jej istocie, tylko ją osłabił. Natura zachowała więc wpisane w nią przez Boga pragnienie zjednoczenia z Nim. Oczywiście nie oznacza to, że natura chce tej jedności jako swego spełnienia⁵³². Jednak to pierwotne przeznaczenie człowieka jest czymś, co w konkretnych sytuacjach wywołuje głębokie pragnienie powrotu do samego siebie i Boga. Na tym właśnie polega tragizm sytuacji po grzechu. Człowiek odczuwa lęk, gdyż odnajduje „(...) siebie jako naturę stworzoną dla nadprzyrodzonego celu (...)”⁵³³. Nie może on odnaleźć siebie w swoim „naturalnym ja”, lecz tylko poza nim, w Bogu⁵³⁴.

W tak zarysowanej perspektywie widać, że Autor rozumie grzech Adama jako podwójny akt, polegający najpierw na odwróceniu się od Boga w swoją stronę, a następnie odwróceniu

⁵²⁶ Tamże.

⁵²⁷ Tamże.

⁵²⁸ Por. Tamże.

⁵²⁹ Por. Tamże, s. 74 – 75. Wersja oryg.: NEW, s. 65 – 66.

⁵³⁰ Tamże, s. 75. Wersja oryg.: NEW, s. 65.

⁵³¹ Por. Tamże, s. 75 - 76. Wersja oryg.: NEW, s. 66.

⁵³² Por. Tamże, s. 75. Wersja oryg.: NEW, s. 65.

⁵³³ Tamże, s. 76. Wersja oryg.: NEW, s. 66.

⁵³⁴ Por. Tamże.

się od siebie samego i zagubieniu się w różnorodności i wielości rzeczy zewnętrznych. Dlatego, aby odzyskać zjednoczenie z Bogiem, człowiek musi przebyć podobną drogę. Jest to jednak niemożliwe w oparciu o ludzkie siły. Potrzebny był Pośrednik, który dokonał w sobie zjednoczenia natury ludzkiej i boskiej⁵³⁵. Tym Pośrednikiem jest Jezus Chrystus. Według T. Mertona jest on Pośrednikiem w podwójnym sensie. Przez śmierć na krzyżu odbudował, zniszczoną przez grzech, drogę pomiędzy człowiekiem i Bogiem. Mnich zauważa jednak, że Adam jeszcze przed popełnieniem grzechu potrzebował Pośrednika. Istniała bowiem przepaść oddzielająca to co stworzone, od tego co nie stworzone. Dlatego, powołując się na Nowy Testament, Mnich wyjaśnia, iż Chrystus jest także „Kosmicznym Pośrednikiem”⁵³⁶. Wynika to z faktu stworzenia wszystkiego w Chrystusie, przez Niego i dla Niego. Zatem już w momencie stworzenia na Boże obraz i podobieństwo ludzie byli potencjalnie zjednoczeni ze Słowem Boga. Miało ono dopiero przyjąć na siebie naturę ludzką, ale zjednoczenie to było, zdaniem Mnicha, zakładane od początku. Dzięki temu możliwe stało się korzystanie z „odkupieńczego pośrednictwa Chrystusa”⁵³⁷. Właśnie dzięki człowieczeństwu, ludzkiej naturze, jesteśmy zjednoczeni z Chrystusem, tak jak z Adamem. Z tą różnicą, że Pierwszy Adam przekazał nam tylko naturalne życie, a więc także naturalne zjednoczenie z Bogiem – Stwórcą. Jednak to zjednoczenie z Bogiem przez naturę nie zmniejszało dystansu pomiędzy Nim a ludźmi. Stało się to realne dopiero dzięki Drugiemu Adamowi. Odnowił on

(...) pierwotną egzystencjalną komunię z Bogiem, źródłem życia, i w ten sposób znów otworzył dla niego zamknięte wrota raju. Człowiek znów stał się zdolny do tego, by pić z niewyczerpalnego źródła prawdy, którą Bóg ukrył w głębi człowieczej natury – w miejscu gdzie obraz stworzony otwiera się na niestworzony Obraz wiecznej Rzeczywistości – ze źródła Bożego Słowa⁵³⁸.

Słowa te potwierdzają, iż natura ludzka nie została zniszczona w swojej najgłębszej istocie przez grzech. W głębi tej natury Bóg ukrył „źródło prawdy”. Konieczny jest zatem powrót do własnej natury i odkrycie umieszczonego w niej źródła. Dzięki temu człowiek będzie mógł powrócić do Boga.

Z kwestią zjednoczenia natury Boskiej i ludzkiej w Chrystusie wiąże się pytanie o relację tych natur, a właściwie o relacje pomiędzy tym co naturalne i nadprzyrodzone. Czy to, co nadprzyrodzone, nie zostało w momencie Wcielenia narzucone siłą, niejako z zewnątrz, ludzkiej naturze? We wczesnych pismach Mnicha można dostrzec dość wyraźny podział na to, co naturalne i nadnaturalne, to, co ziemskie i boskie, dotyczące świata i zakonu.

⁵³⁵ Por. Tamże, s. 90. Wersja oryg.: NEW, s. 79.

⁵³⁶ Tamże. Wersja oryg.: NEW, s. 80.

⁵³⁷ Tamże.

⁵³⁸ Tamże, s. 101. Wersja oryg.: NEW, s. 89.

Wypowiedzi, sugerujące takie podejście, można odnaleźć np. w dzienniku: „Bieg ku górze. Historia powołania (1939 – 1941)”. 26 września 1939 r. T. Merton zanotował:

Jednakże woń kwiatów przypomina intelektowi jedynie o szczęściu, które kiedyś odczuwał, i o jedynym prawdziwym szczęściu, które dostępne jest w miłości Boga. Dusza na świecie raduje się tylko sobą i Bogiem, a nie przedmiotami. Dusza raduje się Bogiem, nie zapachem kwiatu⁵³⁹.

Dwa lata później, 18 kwietnia 1941 r., w związku z wyjazdem do miasta zapisał:

Istnieje wielka przepaść między klasztorem i światem. (...) Nielatwo jest pragnąć należeć do Boga całkowicie i widzieć wokół tylko świat, a nie Jego. W klasztorze Go nie widzisz, ale nie masz innych zajęć oprócz płakania nad odseparowaniem od Niego (...) ⁵⁴⁰.

Teksty te nie wyrażają wprost przekonania T. Mertona o różnicy pomiędzy tym, co naturalne i nadprzyrodzone, ludzkie i boskie. Jednak ukazują bliski Mnichowi w początkowych latach życia zakonnego stosunek do rzeczy stworzonych i świata. Starał się on zachować wobec nich pewien dystans i rezerwę. Klasztor zaś, z jego koncentracją na tym, co duchowe, postrzegał jako miejsce idealne do szukania Boga. Takie przekonanie musiało wpływać na jego stosunek do natury, świata i ludzi żyjących poza murami klasztornymi. Również sposób, w jaki pisał o człowieku, np. w „Posiewie kontemplacji”, ujawnia jego nastawienie:

Umysł, będący więźniem własnych przyjemności, i wola, zamurowana w samolubnej żądzy, stają się niezdolne do przyjęcia posiewu wyższych rozkoszy i nadprzyrodzonych pragnień⁵⁴¹.

W tych słowach podział naturalne – nadprzyrodzone wydaje się dobrze wyczuwalny. Jednakże w późniejszych publikacjach podział ten nie jest już tak ostry, a nawet zanika zupełnie. Prawdopodobnie jednym z powodów takiej zmiany jest, wspomiane już, osobiste doświadczenie Mnicha, mające miejsce podczas jednego z wyjazdów do Louisville. Wówczas, jak opisuje to w „Zapiskach współwinnego widza”, odczuł silne przekonanie, że on należy do ludzi, a oni do niego. Wyzwolił się „ze snu o odrębności”⁵⁴², z nieprawdziwej samoizolacji. Tak to opisuje:

Ta cała ułuda odrębnej egzystencji w świętości jest sennym marzeniem. (...) koncepcja *separacji od świata*, jaka obowiązuje w klasztorze, bardzo łatwo da się przedstawić jako zupełna ułuda: ułuda, że złożywszy śluby stajemy się innym

⁵³⁹ BG, s. 45.

⁵⁴⁰ Tamże, s. 430 – 431.

⁵⁴¹ PK, s. 12.

⁵⁴² ZWW, s. 223. Wersja oryg.: CGB, s. 156.

rodzajem istot, pseudoaniołami, *ludźmi ducha*, ludźmi życia wewnętrznego, czy jak tam⁵⁴³.

Przeżycie to spowodowało większe zainteresowanie Mnicha ludźmi, sprawami świata, życiem naturalnym. Stał się po prostu „bardziej ludzki”⁵⁴⁴. Tę swoistą przemianę w refleksji Mnicha zauważyła Anne E. Carr, autorka książki „*A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self*”, w której zaznacza: „Wcześniejsze ostre rozróżnienie, które Merton podkreślał pomiędzy naturą i nadnaturą diametralnie się zmieniło.”⁵⁴⁵ Widać to już wyraźnie w książce „*Doświadczenie wewnętrzne. Zapiski o kontemplacji*”, gdzie kluczem do przezwyciężenia tej dychotomii jest Wcielenie. W tajemnicy zjednoczenia dwóch natur (boskiej i ludzkiej) nie doszło do podporządkowania natury stworzonej „nadprzyrodzonemu porządkowi”⁵⁴⁶, ale raczej do przekształcenia natury ludzkiej. Dzięki temu zyskała ona nowy, nadprzyrodzony wymiar. Od tej pory w każdym, w „(...) którym Chrystus żyje i działa przez Ducha Świętego, nie ma już dłużej podziału między tym, co naturalne i nadprzyrodzone”⁵⁴⁷.

1.2 CHARAKTERYSTYKA NATURY LUDZKIEJ

T. Merton przedstawia naturę jako dar pochodzący od Boga. Dar ten został najpierw zbrukany przez grzech pierworodny, a następnie dzięki Chrystusowi odnowiony. Mnich temu zagadnieniu poświęca jeszcze wiele uwagi. Czyni to zarówno w książce „*Nowy człowiek*”, jak i w innych publikacjach tj.: „*Zapiski współwinnego widza*” oraz „*Nowy posiew kontemplacji*”. Lektura tych tekstów pozwoli dokonać swego rodzaju charakterystyki ludzkiej natury oraz wskazać pewne jej cechy, na które T. Merton zwraca uwagę. Są wśród nich: „dobro”, „wolność” oraz „miłość”. Autor dostrzega również jej skłonności, potrzeby, ograniczenia, a także konieczność otwarcia się przez nią na łaskę Boga.

⁵⁴³ Tamże. Wersja oryg.: CGB, s. 156 – 157. Por. Rozdział 1., paragraf 1. niniejszej pracy, punkt: *J. Maritain w pismach T. Mertona*.

⁵⁴⁴ K. Bielawski, *Posłowie. Od redakcji...*, w: NPK, s. 286.

⁵⁴⁵ A. E. Carr, *A Search for Wisdom and Spirit...*, tłum. własne, s. 59. Autorka podejmowała tę kwestię także w innych miejscach swojej książki. Por. s. 71, 131, 132.

⁵⁴⁶ DWZK, s. 85. Wersja oryg.: INEX, s. 40.

⁵⁴⁷ Tamże. Temat natury i nadprzyrodzoności jest niezwykle istotny w teologii. Por. *Historia dogmatów*, t. 2, *Człowiek i jego zbawienie*, red. B. Sesboüé, tłum. P. Rak, Kraków 2001, s. 321 – 355.

1.2.1 DOBRO NATURY LUDZKIEJ

Mnich jest przekonany, że niezależnie od grzechu oraz jego destrukcyjnego wpływu na człowieka ludzka natura, będąc darem Boga, jest sama w sobie dobra⁵⁴⁸. Zdaniem T. Mertona tym, który podsuwa myśl o złu natury, jest diabeł. Jego, jak to określa sam Mnich, „teologię moralną”⁵⁴⁹ można streścić następująco: Szatan najpierw wmawia człowiekowi, że każda przyjemność jest grzechem, aby później, dokonując przewrotnej transformacji, wpajać mu, że każdy grzech jest przyjemnością⁵⁵⁰. W dalszej kolejności diabeł przekonuje, że przyjemności są czymś, czego człowiek nie może się wyrzec, a więc ma naturalną skłonność do przyjemności. Zatem zarówno skłonności istoty ludzkiej, jak i jej natura są złe⁵⁵¹. Według o. Ludwika takie pokrętne, pochodzące od diabła wnioskowanie jest nie do przyjęcia. Mnich broni raczej przekonania głoszącego, że zło nie jest czymś wpisanym w naszą naturę. Formułując taką tezę, opiera się na nauce ojców Kościoła na temat grzechu pierworodnego, która - jego zdaniem - właściwie rozumiana, jest bardzo optymistyczna. Nauka ta nie głosi,

że człowiek jest z natury zły, ale że zło w człowieku jest czymś nienaturalnym, jest chaosem, grzechem. Jeśli zło, kłamstwo i nienawiść byłyby czymś naturalnym dla człowieka, to wszyscy ludzie czuliby się jak u siebie w domu, doskonale szczęśliwi w czynieniu zła⁵⁵².

Choć dla Mnicha oczywisty jest fakt dobra natury ludzkiej w samej sobie, jednak pojawiające się w jego pracach wzmianki na temat naturalnych skłonności, pragnień i zachcianek mogą rodzić pewne pytania. Czy to, co wynika z natury, jest równie dobre jak ona? Czy też przeciwnie, należy owe naturalne skłonności odrzucić jako złe i szkodliwe dla człowieka, stanowiące przeszkodę w pełnieniu woli Boga? Rozstrzygnięcie tej kwestii jest możliwe dopiero po przywołaniu kilku istotnych wypowiedzi T. Mertona. W „Zapiskach współwinnego widza” o. Ludwik stwierdza wprost, że pewne pragnienia „istnieją z woli Boga”⁵⁵³. Nie można zatem z góry odrzucać wszystkich zachcianek i przyjemności⁵⁵⁴. Byłoby to zaprzeczeniem ludzkiej natury i oznaką pychy. To przekonanie sugerowałoby, że pragnienia i skłonności są dobre. Można więc bez obaw im ulegać. Ta pewność dotyczy jednak zdaniem T. Merton tylko niektórych pragnień. Niestety, Mnich nie podaje, które dokładnie ma na myśli. Natomiast w „Nowym posiewie kontemplacji” czytelnik może

⁵⁴⁸ Por. NPK, s. 56. Wersja oryg.: NSC, s. 33.

⁵⁴⁹ Tamże, s. 98. Wersja oryg.: NSC, s. 68.

⁵⁵⁰ Por. Tamże, s. 100. Wersja oryg.: NSC, s. 71

⁵⁵¹ Por. Tamże, s. 100 – 101. Wersja oryg.: NSC, s. 71.

⁵⁵² ZWW, s. 125. Wersja oryg.: CGB, s. 85 – 86.

⁵⁵³ Tamże, s. 36. Wersja oryg.: CGB, s. 20.

⁵⁵⁴ Por. Tamże.

spotkać się już z nieco innym charakterem wypowiedzi na temat poruszeń naturalnej skłonności. Ich Autor uważa, że skłonności te uniemożliwiają odkrycie Boskiej rzeczywistości w człowieku. Choć naturalne akty są dobre, to dopóki są tylko naturalne, prowadzą do koncentrowania się na fałszywej jaźni, osobie nieznanego Bogu. Z czego to wynika? Trapista bez wahania udziela odpowiedzi. Powodem jest grzech pierworodny. Człowiek rodzi się nastawiony na siebie samego, rodzi się „w egoizmie”⁵⁵⁵.

Takie zestawienie tekstów na temat naturalnych skłonności i pragnień może sugerować istnienie pewnej sprzeczności w wypowiedziach T. Mertona. Raz bowiem wydaje się, że broni naturalnych poruszeń. Innym razem przeciwnie, można odnieść wrażenie, że odrzuca je jako utwierdzające człowieka w „fałszywym ja”. Sprzeczność ta jest tylko pozorna, ponieważ oba stanowiska nie wykluczają się, a biorąc pod uwagę kontekst obu wypowiedzi, można przypuszczać, że uzupełniają się wzajemnie. Dają w ten sposób pełniejszy obraz Mertonowskich przekonań.

Pierwsza z nich jest wymierzona przeciwko skrajnym próbom odrzucenia wszystkiego, co naturalne. T. Merton próbuje uświadomić czytelnikowi, że chęć odcięcia się od natury jest oznaką pychy. Natomiast wypowiedzi z „Nowego posiewu kontemplacji” zostały zapisane w kontekście refleksji Mnicha o „prawdziwym” i „fałszywym ja”. Są również pewną reakcją na bezskuteczną próbę samodzielnego (bez pomocy Boga) odkrycia prawdy o sobie. Stąd zestawione razem mogą robić wrażenie sprzecznych. W rzeczywistości myśl T. Mertona przebiega pomiędzy skrajnościami, jakie stanowią: pochwała całkowitego podążania za pragnieniami natury z jednej oraz zalecenie zupełnego wyzbycia się tego, co naturalne, z drugiej strony.

W tym miejscu warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną wzmiankę, odsłaniającą stosunek Mnicha do natury ludzkiej. T. Merton podkreśla bowiem w „Nowym posiewie kontemplacji”, że nawet przez zaangażowanie w kontemplację człowiek nie uwalnia się od swojej „uczuciowej natury”⁵⁵⁶. Uczucia są zatem, według niego, wpisane w istotę osoby, nie można ich odrzucić i udawać, że ich nie ma. Trzeba jednak mieć świadomość, iż ich „wybuch” np. w czasie kontemplacji, choć może przynieść pewną przyjemność, jednak nie wznosi się poza poziom czysto naturalny⁵⁵⁷. Nie należy z tego powodu odrzucać emocji, ponieważ one również mają swoje miejsce w modlitwie, o ile są odpowiednio uporządkowane, poddane

⁵⁵⁵ Por. NPK, s. 56. Wersja oryg.: NSC, s. 33.

⁵⁵⁶ Tamże, s. 238. Wersja oryg.: NSC, s. 190.

⁵⁵⁷ Por. Tamże. Wersja oryg.: NSC, s. 190 – 191.

miłości, rozumowi i łasce⁵⁵⁸. Oczywiście jest, iż kwestia roli uczuć w życiu modlitewnym jest jedną z tych, które wymagałyby osobnego opracowania. Przywołanie jej tutaj służy pełniejszemu ukazaniu stosunku Mnicha do wynikających z natury uczuć, namiętności i skłonności człowieka. Można zatem bez wątpienia podkreślić, że o. Ludwik nie określa ich jako złych, ale z naciskiem zaznacza, że muszą być kontrolowane przez człowieka.

1.2.2 WOLNOŚĆ NATURY LUDZKIEJ

Inną, szczególnie ważną cechą ludzkiej natury, jest jej wolność. Zagadnienie wolności w rozumieniu T. Mertona będzie analizowane obszernie w dalszej części pracy, ponieważ jest to problem, któremu poświęca on sporo uwagi. Uwzględnienie tego pojęcia wydaje się również istotne ze względu na polemikę Trapisty z koncepcją wolności J. P. Sartre'a. W tym miejscu jednak zostanie przedstawione krótkie omówienie zagadnienia wolności w odniesieniu do natury ludzkiej.

W „Nowym posiewie kontemplacji”, w rozdziale zatytułowanym „Czym jest wolność?”, czytelnik spotyka następującą wypowiedź:

Inna wolność, tak zwana wolność naszej natury, oznaczająca obojętność względem dobrych i złych wyborów, jest niczym więcej jak tylko zdolnością, możliwością, czekającą na spełnienie poprzez łaskę, wolę i nadprzyrodzoną miłość Bożą⁵⁵⁹.

T. Merton mówi więc o „innej” wolności, która przynależy do natury ludzkiej. W jego refleksji wolność ta może być zrealizowana dopiero poprzez działanie łaski, woli i miłości Boga. Wolność, jako obojętność wobec dobrych i złych wyborów, wydaje się podstawową możliwością wpisaną w naturę. Jest to wolność fundamentalna, wynikająca z faktu stworzenia człowieka na obraz Boga – Wolności. W celu korzystania z tej zapisanej w naturze zdolności konieczne okazuje się działanie na nią Boga.

Nieco więcej światła na relację natura – wolność rzucają wypowiedzi Mnicha np. z książki „Nowy człowiek”. W tej publikacji wolność i rozum są prezentowane jako związane w duchu ludzkim. Wychodząc z wnętrza człowieka, mają podejmować aktywność w świecie. Wolność i rozumność są umieszczone w duchu jako „ukryta zdolność” do duchowej aktywności na poziomie, który przekracza naturę, która „(...) może być zaledwie niejasno świadoma”⁵⁶⁰ rozmiarów tej aktywności, nie może jednak wiedzieć, czym ta aktywność jest.

⁵⁵⁸ Por. Tamże, s. 240. Wersja oryg.: NSC, s. 193.

⁵⁵⁹ Tamże, s. 197. Wersja oryg.: NSC, s. 156.

⁵⁶⁰ NC, s. 135. Wersja oryg.: NEW, s. 121 – 122.

Tutaj rodzi się jednak pytanie o wzajemne zależności pomiędzy naturą i duchem ludzkim. Odwołując się do tekstów św. Pawła, T. Merton zauważa, że duch jest „najwyższą duchową zdolnością człowieka”⁵⁶¹, tzn. umysłem. Inaczej mówiąc, duch jest „szczytem ludzkiej natury”⁵⁶². W przypadku np. mistyka szczyt ten jest wciąż częścią natury, choć zostaje również przemieniony przez obecność i działanie w nim Ducha Bożego. Mistyka można określić jako człowieka „duchowego”, którego duch ulega przeobstwieniu⁵⁶³.

Zatem duch jest szczytem natury⁵⁶⁴. Na tym szczycie umieszczone są wolność i rozumność, których duchowa aktywność przekracza samą naturę ludzką. Są w niej zapisane jako możliwość, zdolność do takiej aktywności, której źródłem jest Boża ingerencja i Boże oświecenie. Dzięki Duchowi Świętemu przed wolnością i rozumem pojawiają się nowe możliwości stojące ponad ich przyrodzonymi zdolnościami⁵⁶⁵. W ten sposób duch, *pneuma*, staje się „nową naturą”, a człowiek „nowym stworzeniem”⁵⁶⁶.

Zarówno teksty z „Nowego posiewu kontemplacji”, jak i z książki „Nowy człowiek” wskazują, że w naturze zapisana jest wolność, rozumiana jako możliwość i zdolność. Boża łaska powoduje wzniesienie tej wolności i jej możliwości na poziom, który wykracza poza samą naturę. Wątpliwość może budzić to, co dzieje się z naturą w chwili, gdy wolność podejmuje swoją aktywność właśnie na tym najwyższym poziomie, gdy nie jest już tylko możliwością czy zdolnością. Czy zatem jej aktywność nie niszczy natury? Obawy takie, choć mogą się pojawić, są jednak pozbawione podstaw. Chociaż w „Zapiskach współwinnego widza” T. Merton stwierdza, iż nie można zgodzić się z tym, że wolność jest słabsza od „naturalnej konieczności”⁵⁶⁷, kilkanaście stron dalej dodaje: „Wolność jednak nie zaprzecza naturze i nie niweczy jej ze szczerem”⁵⁶⁸. Przeciwnie, dzięki swobodnemu wyborowi naturalne popędy są podnoszone do „osobowego i duchowego poziomu”⁵⁶⁹.

Wypowiedzi te nie pozostawiają wątpliwości co do wzajemnej relacji natury i wolności. Wolność wpisana w naturę ludzką jest jej zdolnością i możliwością, która w pełni urzeczywistnia się dzięki działaniu Bożej łaski. Dzięki temu wychodzi ona poza naturalne możliwości natury i nadaje im osobowy oraz duchowy charakter. Człowiek nie jest więc przez Mnicha sprowadzany wyłącznie do natury. Przeświadczenie to o. Ludwik wyraża

⁵⁶¹ Tamże, s. 46. Wersja oryg.: NEW, s. 37 – 38.

⁵⁶² Tamże. Wersja oryg.: NEW, s. 37.

⁵⁶³ Por. Tamże.

⁵⁶⁴ Por. Rozdział 2., paragraf 4. niniejszej pracy, punkt: *Głębia duszy*.

⁵⁶⁵ Por. NC, s. 135 – 136. Wersja oryg.: NEW, s. 122.

⁵⁶⁶ Por. Tamże, s. 136. Wersja oryg.: NEW, s. 122.

⁵⁶⁷ ZWW, s. 156. Wersja oryg.: CGB, s. 108.

⁵⁶⁸ Tamże, s. 175. Wersja oryg.: CGB, s. 122.

⁵⁶⁹ Tamże.

w słowach: „W przeciwieństwie do zwierząt i drzew nie wystarczy, byśmy byli tym, co zamierzała nasza natura”⁵⁷⁰. Zdanie to pojawia się w kontekście omawiania kwestii dochodzenia człowieka do świętości, jednak dość dobrze pokazuje charakterystyczną dla T. Mertona konieczność akceptacji natury ludzkiej przy jednoczesnej potrzebie jej przekraczania. W „Nowym posiewie kontemplacji” Trapista wyjaśnia:

Naszym powołaniem nie jest po prostu *bycie*, ale współpraca z Bogiem w tworzeniu naszego własnego życia, naszej tożsamości, naszego przeznaczenia. Jesteśmy istotami wolnymi i synami Boga⁵⁷¹.

W „Zapiskach współwinnego widza” podkreśla:

Nie jest rzeczą wystarczającą posiadać ludzką naturę (...). I więcej jeszcze, musimy działać jako osoby – w sposób wolny i nieskrępowany⁵⁷².

Podsumowując tę część pracy można stwierdzić, że dopiero akceptacja natury ludzkiej, a następnie wzniesienie się ponad nią pozwala mówić o osobie ludzkiej. Właśnie to zagadnienie będzie przedmiotem dalszych analiz.

1.2.3 MIŁOŚĆ – PRAWO NATURY LUDZKIEJ

Pomimo grzechu i słabości, wolność i dobro natury ludzkiej są dla T. Mertona czymś niepodlegającym dyskusji. Nie są to jednak cechy najistotniejsze. Okazuje się bowiem, że Mnich w „Zapiskach współwinnego widza” przekazuje czytelnikowi również swoją intuicję, dotyczącą „prawa” ludzkiej natury. Jego zdaniem tym najgłębszym, najbardziej podstawowym prawem natury, jest miłość. Choć dla o. Ludwika jest to oczywiste, ma on świadomość, że nie każdy potrafi się z tym od razu zgodzić. Na czym polega problem? Tkwi on w samym „Prawie Miłości”⁵⁷³. Za tym określeniem kryje się bowiem podwójne przykazanie miłości, które wielu uznaje za nakaz, będący tylko utrudnieniem naturalnej, ludzkiej egzystencji⁵⁷⁴. Ponadto często błędnie zakłada się swego rodzaju sprzeczność między „Prawem Miłości”, a „Prawem Natury”⁵⁷⁵. W takim rozróżnieniu człowiek stoi przed wyborem: albo zdecyduje się poddać rzekomo uciążliwemu i nadprzyrodzonemu „Prawu Miłości”, albo podąży za „Prawem Natury”. Druga sytuacja jest właściwie równoznaczna

⁵⁷⁰ NPK, s. 45. Wersja oryg.: NSC, s. 24.

⁵⁷¹ Tamże, s. 46. Wersja oryg.: NSC, s. 25.

⁵⁷² ZWW, s. 173. Wersja oryg.: CGB, s. 121.

⁵⁷³ Tamże, s. 172 – 173. Wersja oryg.: CGB, s. 120 – 121.

⁵⁷⁴ Por. Tamże, s. 173. Wersja oryg.: CGB, s. 121.

⁵⁷⁵ Por. Tamże.

z rezygnacją ze zbawienia. Jednocześnie takie postrzeganie i prezentowanie „Prawa Miłości” powoduje, zdaniem Mnicha, że cieszy się ono coraz mniejszym zainteresowaniem, podobnie jak samo zbawienie⁵⁷⁶. Dlatego stanowczo stwierdza:

Zapomnijmy o tej parodii i postarajmy się zrozumieć chrześcijańskie ujęcie zagadnienia miłości. Przede wszystkim Prawo Miłości jest najgłębszym prawem naszej natury, a nie czymś zewnętrznym i obcym naszej naturze. Sama natura nasza skłania nas, aby kochać i to kochać swobodnie⁵⁷⁷.

W ten sposób o. Ludwik jednoznacznie rozstrzyga kwestię rzekomego konfliktu pomiędzy skłonnością natury a obowiązkiem miłości. Konfliktu nie ma, ponieważ „Prawo Miłości” nie jest narzucone naturze z zewnątrz, jak coś obcego, ale przeciwnie, wypływa z samej natury. Według T. Mertona, człowiek może osiągnąć pełnię tylko poprzez miłość, która jest podstawowym wymaganiem prawa Bożego zapisanego w sercu ludzkim.

Na czym polega zatem realizacja wymogów „Prawa Miłości”? Po pierwsze, trzeba pamiętać, że wymogi te „podlegają rosnącej progresji”⁵⁷⁸. Oznacza to, że najpierw człowiek kocha swoje życie, istnienie, samego siebie. Następnie kocha innych dla własnego spełnienia, w dalszej kolejności dla ich spełnienia. Dopiero na samym końcu zaczyna kochać siebie i innych w Bogu i dla Niego⁵⁷⁹. Po drugie, wymogiem tego Prawa jest miłość „swobodna”⁵⁸⁰. Każdy ma możliwość wyboru, kogo i co chce obdarzyć miłością. Ta wolność nie jest jeszcze ani gwarancją, ani oznaką podporządkowania się „Prawu Miłości”, gdyż przez niewłaściwy wybór człowiek może, zamiast służyć miłości, zwyczajnie ją zniszczyć⁵⁸¹.

Mimo to wspomniana wolność umożliwia pełne zaangażowanie osoby. W tym rozumieniu miłości nie można sprowadzić tylko do pocieszania, „łaskawej odgórnej dobroczynności”⁵⁸² albo zwykłego instynktownego działania. „Prawo Miłości” wzywa nie tyle do odrzucenia naturalnych skłonności i instynktów, co raczej do wzniesienia się ponad nie i korzystania z ich „naturalnych mocy”⁵⁸³ świadomie i swobodnie. Wzywa więc do unikania ślepego poddania się instynktom i podążania za nimi. Działanie zgodne z tymi wymaganiami „Prawa Miłości” w żaden sposób nie ogranicza wolności ludzkiej ani nie niszczy ludzkiej natury, wręcz przeciwnie - dopiero wykorzystanie najgłębszego prawa natury, tzn. „Prawa Miłości” czyni człowieka prawdziwym człowiekiem. Nie wystarczy tylko

⁵⁷⁶ Por. Tamże.

⁵⁷⁷ Tamże.

⁵⁷⁸ Tamże.

⁵⁷⁹ Por. Tamże, s. 173 – 174. Wersja oryg.: CGB, s. 121.

⁵⁸⁰ Por. Tamże, s. 174. Wersja oryg.: CGB, s. 121.

⁵⁸¹ Por. Tamże, s. 175. Wersja oryg.: CGB, s. 122.

⁵⁸² Tamże, s. 174. Wersja oryg.: CGB, s. 122.

⁵⁸³ Tamże.

posiadać ludzką naturę, trzeba jeszcze działać jak osoba, a to oznacza działanie w wolności⁵⁸⁴. W tym miejscu prowadzone analizy powracają do omawianej już wcześniej cechy natury, jaką jest wolność. To dzięki niej naturalne popędy są podnoszone do poziomu osobowego.

1.3 WZROST OD NATURY DO OSOBY

Ostatnim zagadnieniem, dotyczącym natury ludzkiej, będzie kwestia relacji zachodzącej między naturą a osobą. Zależność ta ujawniła się już przy okazji omawianego powyżej „Prawa Miłości” jako najgłębszego prawa natury. Osoby nie można bowiem zredukować do naturalnych popędów, skłonności, pragnień czy instynktów. Bycie osobą zakłada wolność i świadomość. Jak zatem T. Merton rozstrzyga problem wzajemnego odniesienia natura – osoba?

W celu rozwikłania tej kwestii należy najpierw przyjrzeć się nieco samemu stosunkowi człowieka do natury. Zdaniem Mnicha nie można wypierać się swojej natury, ponieważ świadczy to nie o pokorze, a o pysze⁵⁸⁵. Natura jest pochodzącym od Boga darem, którego nie można odrzucać. Jest dobra, rozumna i wolna, a jej najgłębszym prawem jest miłość. Wszystko to jednak nie uprawnia do jej absolutyzowania i polegania tylko na niej. Człowiek musi zdawać sobie sprawę z jej ograniczeń i słabości, a co za tym idzie, z konieczności przyjęcia łaski Bożej⁵⁸⁶. Obawy o to, że łaska w jakikolwiek sposób mogłaby zagrażać naturze Mnich rozwiewa stwierdzeniem:

Czy łaska sprzeciwia się naturze? Wcale nie. Sprzeciwia się tylko ograniczeniom, brakom, słabościom natury oraz nieuniknionym infekcjom i chorobom, na które natura cierpi wskutek złego użycia swej władzy sądenia oraz nadużycia własnej wolności⁵⁸⁷.

O. Ludwik pyta dalej:

Czy łaska jest przeszkodą dla naszego samourzeczywistnienia albo udoskonalenia jako osób? Daleko od tego. Łaska dana jest nam w określonym celu, którym jest uzdolnienie nas do odkrycia i zaktualizowania naszego najgłębszego i najprawdziwszego „ja”. Jeśli nie odkryjemy tego najgłębszego „ja”, które ukryte jest z Chrystusem w Bogu, nigdy naprawdę nie poznamy samych siebie jako osób. Ani też nie poznamy Boga⁵⁸⁸.

⁵⁸⁴ Por. Tamże, 173. Wersja oryg.: CGB, s. 121.

⁵⁸⁵ Por. Tamże, s. 36. Wersja oryg.: CGB, s. 20.

⁵⁸⁶ Na temat relacji „natura – łaska” w teologii; por. A. Scola, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, tłum. L. Balter, Poznań 2005, s. 217 – 221; H. de Lubac, *O naturze i łasce*, tłum. J. Fenryhowa, Kraków 1986.

⁵⁸⁷ NC, s. 31. Wersja oryg.: NEW, s. 24.

⁵⁸⁸ Tamże, s. 31 – 32. Wersja oryg.: NEW, s. 24.

Te dłuższe fragmenty pokazują jednoznacznie poglądy Trapisty na temat działania łaski na naturę. Jest on pewien, że łaska Boża nie niszczy jej, więcej nawet udoskonala i pozwala człowiekowi stać się prawdziwą osobą. Wynika z tego, że choć akceptacja i pogodzenie się ze swoją zwierzęcą naturą⁵⁸⁹ są niezbędne, to nie są wystarczające. W dalszej kolejności człowiek musi podjąć wysiłek kierowania tą naturą zgodnie z wolą Boga, tzn. zgodnie z miłością⁵⁹⁰. Dopiero wtedy możliwe staje się wyjście poza naturalne skłonności i bycie w pełni osobą.

Bóg chce zbawić nie tylko ludzką naturę, ale osobę⁵⁹¹. Mnich podkreśla: „Przedmiotem zbawienia jest to, co wyjątkowe, niezastępowalne, nieprzekazywalne – to, co jest jedynie mną”⁵⁹². Bóg pragnie zbawić konkretną osobę, a nie naturę. To, jak ważna, w przekonaniu Mnicha, jest osoba, wyraża on również, podejmując temat Wcielenia. Zauważa, że błąd nestorianizmu polega na zrównaniu natury z osobą. Jest to oczywiście nie do przyjęcia jako niezgodne, jego zdaniem, z personalistycznym charakterem kontemplacji chrześcijańskiej⁵⁹³. Ważniejsze bowiem od tego, co posiada Chrystus (natura ludzka i boska), jest to, kim On jest (Osoba)⁵⁹⁴. Można się domyślić, że podobnie jest w przypadku człowieka. Z tego względu osoba stoi niejako wyżej, nad naturą. A bycie osobą wymaga wysiłku i zgody na działanie Boże, które w żaden sposób nie niszczy ludzkiej natury.

Proces stawania się osobą i odkrywania swojego „prawdziwego ja” w ujęciu Mertonowskim będzie analizowany w kolejnych paragrafach niniejszej pracy. Są to bowiem tematy niezwykle istotne w refleksji Mnicha. Ich analiza pozwoli również dostrzec pewne ślady obecności i wpływy w jego refleksji zwłaszcza idei personalistycznych, które już teraz ujawniły się w tak mocnym podkreśleniu konieczności bycia osobą.

⁵⁸⁹ Por. NPK, s. 141. Wersja oryg.: NSC, s. 107.

⁵⁹⁰ Por. Tamże.

⁵⁹¹ Por. Tamże, s. 52. Wersja oryg.: NSC, s. 29.

⁵⁹² Tamże. Wersja oryg.: NSC, s. 29 – 30.

⁵⁹³ Por. Tamże, s. 155. Wersja oryg.: NSC, s. 119.

⁵⁹⁴ Por. Tamże.

2. OSOBA LUDZKA

Przeprowadzona wcześniej analiza pojęcia „natura ludzka” pozwoliła zauważyć, że kolejnym niezwykle istotnym zagadnieniem dla T. Mertona jest pojęcie „osoba”. Już w punkcie: „Wzrost od natury do osoby” przedstawiano charakterystyczną dla Trapisty koncepcję osoby ludzkiej. Okazuje się bowiem, że w intuicji Mnicha osoba jest postrzegana jako „coś” docelowego; „coś”, do realizacji czego człowiek powinien dążyć. Posiada on naturę stworzoną na obraz Boga, ale ograniczenie się tylko do niej nie czyni z niego w pełni osoby. Można więc mówić o swego rodzaju stawianiu się osobą przez człowieka.

Czytelnik pism T. Mertona może zauważyć także, że Autor często obok terminu „osoba” stosuje również termin „człowiek”, nie dbając o precyzyjne rozróżnienie i zdefiniowanie obu pojęć. Należy jednak w ramach przypomnienia zaznaczyć, że semantyka słowa „osoba” nie pokrywa się ze znaczeniem pojęcia „człowiek”. Oczywiście nie ma wątpliwości co do tego, że każda osoba jest człowiekiem i odwrotnie - każdy człowiek jest osobą. Gdzie zatem tkwi różnica? Wyjaśnienie można odnaleźć w „Encyklopedii katolickiej”: „*człowiek* oznacza głównie byt fizyczny, istotę rozumną, złożoną z ciała i duszy; termin *osoba* określa zaś człowieka z wyższej i pełniejszej perspektywy bytu ludzkiego (...)”⁵⁹⁵. Warto o tym pamiętać, zastrzegając zarazem, że T. Merton w swoich tekstach nie zawsze uwzględnia to rozróżnienie.

Mnich, pisząc o osobie, zwraca uwagę na przeciwstawienie jej jednostce i zbiorowości. Wskazuje też jak stać się osobą. Takie podejście do zagadnienia wydaje się niezwykle interesujące.

Właśnie te tematy będą analizowane w tej części dysertacji. Przedtem należy jednak wspomnieć o opracowaniu „The Thomas Merton Encyclopedia”, w której autorem hasła „person” jest W. H. Shannon⁵⁹⁶. Swoje omówienie rozpoczyna od cytatu z „Nowego posiewu kontemplacji”. W dziele tym o. Ludwik osobie przeciwstawia jednostkę. Zdaniem badacza T. Merton chce w ten sposób pokazać różnicę pomiędzy „prawdziwym” i „fałszywym ja”. Prowadzi to do obecnego u Mnicha rozróżnienia na wspólnotę i zbiorowość. Pierwsza z nich jest przestrzenią funkcjonowania osoby, a druga służy jednostce. W. H. Shannon zauważa również, że na terminologię i sposób formułowania myśli przez Mnicha duży wpływ miał

⁵⁹⁵ A. Stanowski, (*Człowiek*) *Społeczna struktura i funkcja*, w: Encyklopedia katolicka, t. 3, s. 904.

⁵⁹⁶ Por. W. H. Shannon, *Person*, w: *Thomas Merton Encyclopedia*, s. 356 – 357.

personalizm w wersji J. Maritaina⁵⁹⁷. Wszystkie te zagadnienia wymagają bardziej szczegółowej analizy. Dlatego najpierw trzeba spróbować zrekonstruować Mertonowską definicję osoby. W dalszej kolejności warto zatrzymać się na charakterystycznym dla T. Mertona rozróżnieniu osoba – jednostka, osoba – zbiorowość, a dopiero później odnieść się do kwestii stawiania się osobą, aby następnie skoncentrować się już na tym, co stanowi centrum duchowości Mnicha – odróżnieniu „ja prawdziwego” i „ja fałszywego”⁵⁹⁸. Jednak zanim te zagadnienia zostaną podjęte warto przypomnieć historię terminu „osoba”.

2.1 KRÓTKA HISTORIA TERMINU OSOBA

Historia terminu „osoba” (gr. *prosopon*, łac. *persona*⁵⁹⁹) jest długa. Wyraz ten podlegał licznym zmianom semantycznym. Grecki termin *prosopon* pochodzi od *pros ope*, co oznacza: „wokół oczu”, „względem lic”. Dlatego stosowany był na oznaczenie twarzy, pozycji społecznej oraz maski w teatrze⁶⁰⁰. Termin łaciński *persona* w czasach Cicerona (zm. 43 przed Chrystusem), używany był w Rzymie natomiast na oznaczenie roli człowieka w życiu społecznym i publicznym. Z czasem w *Imperium Romanum* nabrał nieco innego - prawnego znaczenia (II w.)⁶⁰¹.

Szczegółowo problemem definiowania pojęcia „osoba”⁶⁰² zaczęto interesować się wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa, próbując wyjaśnić tajemnicę Trójcy Świętej oraz Wcielenia. Pojawiły się wówczas trudności terminologiczne i semantyczne. Dysponowano już wieloma terminami greckimi i łacińskimi, takimi jak: *prosopon*, *hypostasis*, *ousia*, *persona*, *substantia*. Ich znaczenie było jednak wciąż dość płynne, a różnice między językiem greckim i łacińskim stanowiły dodatkowe utrudnienie, by precyzyjnie posłużyć się nimi w dyskursie naukowym. Greckie *prosopon* oznaczało maskę, łacińskie *persona* podmiot prawa, podczas, gdy w teologii niezbędny był termin ontologiczny. Z tego względu Grecy uznali, że najlepiej

⁵⁹⁷ Por. Tamże, s. 356.

⁵⁹⁸ Por. M. Ford, *Spiritual Masters for all Seasons*, New Jersey 2009, s. 28.

⁵⁹⁹ Polski wyraz „persona” został zapożyczony „w dobie staropolskiej od łac. *persona*; należy do europeizmów. (...) Etymologia wyrazu łac. jest niejasna; przyjmuje się bowiem, że: 1) jest to pożyczka z języka etruskiego; 2) jest to rodzimy derywat łaciński, pochodzący od czas. *Personare* ‘głośno dzwieć, ogłaszać’; (...) 3) jest to formacja pochodna od wyrażenia *per se una*, czyli ‘jednostka, indywidualność’. (...) Wyraz ‘persona’ (XV w.) występował w staropolszczyźnie przede wszystkim w tekstach religijnych, sakralnych. (...)”. K. Długosz-Kurczabowa, *Nowy słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 2003, s. 394.

⁶⁰⁰ Por. Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, s. 65

⁶⁰¹ Por. Tamże.

⁶⁰² Według Aleksandra Brücknera polski termin „osoba” wywodzi się z prasłowiańskiego słowa - „zwrotu o sobie”. A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 1927, s. 384.

w odniesieniu do osoby, jest posługiwać się terminem *hypostasis*. Został on wprowadzony przez Orygenes na oznaczenie różnic w jedności Boskiej⁶⁰³. Zrodziło to jednak problem polegający na tym, że słowo *hypostasis* było przez Łacinników rozumiane zbyt substancjalnie i właściwie nie odróżniało się od słowa *substantia* lub *natura*. W filozofii zatem greckiemu *prosopon* odpowiadało łacińskie *persona*, a odpowiednikiem *hypostasis* (*ousia*) było słowo *substantia*. W języku teologicznym natomiast doszło do pewnego przesunięcia znaczeniowego, tzn. greckie *prosopon* i *hypostasis* oraz łacińskie *persona* miały oddawać to, co w Trójcy różne, podczas gdy greckie *ousia* i łacińskie *substantia* wyrażały to, co w Trójcy wspólne⁶⁰⁴. Jednak słowo *hypostasis* pozostawało nie do końca sprecyzowane i raz oznaczało *ousia*, a innym razem *prosopon*. Stąd też, gdy mówiono o trzech hipostazach w Bogu, mogło to być uznane za tryteizm⁶⁰⁵. Z tego powodu określenie „hipostaza” nie cieszyło się dużą popularnością na Zachodzie.

Zatem wśród Łacinników rozwijała się nauka o Jezusie Chrystusie - jednej Osobie w dwóch naturach (*una persona in duabus naturis*), a wśród Greków o Jezusie Chrystusie jednej hipostazie w dwóch substancjach (*mia hypostasis en dyein physein*)⁶⁰⁶. Używanie pojęć: *hypostasis*, *prosopon* czy *persona* w odniesieniu do Jezusa Chrystusa oraz poszczególnych Osób Trójcy powodowało także zainteresowanie pojęciem „osoby” w ogóle. Słowo to miało być również stosowane w odniesieniu do człowieka, na którego zaczęto patrzeć właśnie przez pryzmat chrystologii i trynitologii⁶⁰⁷.

Rozstrzygnięcia soborowe i teologiczne pierwszych wieków nie zakończyły jednak problemu związanego z pojęciem „osoba”. Pierwszym, który zdecydował się na sformułowanie definicji osoby, był żyjący w latach 480 – 524 rzymski filozof Boecjusz.

Warto przypomnieć tę zakorzenioną w tradycji łacińskiej definicję: „Osoba jest jednostkową substancją natury rozumnej (*persona est naturae rationalis individua substantia*)”⁶⁰⁸. Stwierdzenie to nawiązuje do soborowych rozwiązań i podkreśla różnicę między naturą a osobą. W dalszej kolejności definicja ta została doprecyzowana i rozwinięta przez św. Tomasza z Akwinu⁶⁰⁹, według którego tym, co określa osobę jako osobę, jest jej

⁶⁰³ Por. W. Breuning, *Podręcznik teologii Dogmatycznej. Nauka o Bogu*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1999, s. 146 – 147.

⁶⁰⁴ Por. W. Brauning, *Podręcznik teologii...*, s. 147 – 148. „Sobór konstantynopolitański II (553 r.), utożsamiał termin *physis* (natura) i *usia* (istota) oraz *hypostasis* i *prosopon*”. M. Jędraszewski, *Antropologia filozoficzna. Prolegomena...*, s. 84.

⁶⁰⁵ Por. M. Jędraszewski, *Antropologia filozoficzna. Prolegomena...*, s. 83.

⁶⁰⁶ Por. Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, s. 74.

⁶⁰⁷ Por. Tamże.

⁶⁰⁸ M. Jędraszewski, *Antropologia filozoficzna. Prolegomena...*, s. 84.

⁶⁰⁹ Por. M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974, s. 15.

istnienie. Może on więc stwierdzić, że: „każda jednostka natury rozumnej zwie się osobą”⁶¹⁰ lub „osoba oznacza, coś najdoskonalszego w całej naturze, mianowicie to, co bytuje samoistnie w rozumnej naturze”⁶¹¹. Wypowiedzi te są wprawdzie niezwykle ważne w kształtowaniu się rozumienia osoby i natury, jednak w niniejszej pracy warto je tylko zasygnalizować, bez podejmowania dogłębnych analiz.

Trzeba jednak pamiętać również, że w średniowieczu nie ograniczono się tylko do definicji Boecjusza. Zwracano uwagę także na inne, nowe elementy terminu „osoba”. Te nowe aspekty omawia Cz. S. Bartnik w książce „Personalizm”. Pierwszym z nich było zwrócenie większej uwagi na „konkretność”⁶¹². Dzięki temu osoba zaczyna być widziana jako byt niepowtarzalny i różny od ogólnej natury czy istoty. Drugim aspektem było podkreślanie związku osoby ze światem stworzonym i kosmosem. Osoba, jako byt konkretny i niepowtarzalny, była coraz bardziej rozumiana także jako swego rodzaju streszczenie tego, co stworzone. Jednocześnie była ona traktowana jako byt najdoskonalszy, pochodzący od Boga. Jak zauważa Cz. S. Bartnik, po średniowiecznej fascynacji osobą, zwłaszcza w perspektywie religijnej, nadszedł czas wyraźnego osłabienia tego zachwyty i rozpoczął się okres wyraźnie krytyczny⁶¹³. Zdaniem autora „Personalizmu” okres ten zapoczątkował Duns Szkot (1266 – 1308). Nurtami i kierunkami, które na różne sposoby przyczyniały się do zmniejszenia znaczenia osoby były: indywidualizm, woluntaryzm, nominalizm, fideizm, racjonalizm, panteizm, nieskończoność irracjonalna, monadologia personalistyczna oraz minimalizm prozopiczny⁶¹⁴. Każdemu z tych kierunków można by poświęcić wiele uwagi, jednak w tym miejscu nie jest to konieczne. Ważniejsze wydaje się zaakcentowanie tego, że po okresie krytycznego nastawienia, nastąpił kolejny zwrot, tym razem dążący do pełniejszego odkrycia człowieka jako osoby. Pierwsze takie próby podejmowali np. Kartezjusz, G. W. Leibniz czy B. Pascal. Ich starania jednak okazywały się niepełne i ograniczone tylko do pewnych aspektów osoby. Pierwszy z nich sprowadził osobę do *cogito*. G. W. Leibniz ograniczył ją do zamkniętej w sobie monady. B. Pascal natomiast starał się zdefiniować osobę tylko poprzez uczucia⁶¹⁵. Dopiero wieki XVIII i XIX przyniosły bardziej całościowe spojrzenia na problem osoby⁶¹⁶. W ramach przypomnienia i systematyzacji,

⁶¹⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, t. 3: *O Trójcy Przenajświętszej*, tłum. P. Belch, Londyn 1978, s. 38.

⁶¹¹ Tamże, s. 37.

⁶¹² Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, 85.

⁶¹³ Por. Tamże, s. 89.

⁶¹⁴ Por. Tamże, s. 89 – 101.

⁶¹⁵ Por. S. Kowalczyk, R. Krajewski, *Osoba w filozofii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 14, red. E. Gigilewicz, Lublin 2010, s. 901.

⁶¹⁶ Por. Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, s. 102 – 116.

zostaną w tym miejscu omówione próby takiego nowego spojrzenia na osobę. Okazuje się bowiem, że pojęcie osoby, tak jak rozumiał je św. Tomasz z Akwinu, przestało być ważne w antropologii współczesnej.

Dla Immanuela Kanta (1724 – 1804) istotne w rozumieniu osoby było pojęcie „osobowość transcendentálna”. Oznacza to, że widział on osobę jako należącą do bytów idealnych. Zaś tym, co ją określało, były np.: wolność, bycie celem dla siebie samej, kierowanie się własnym prawem i stanowienie go, nieśmiertelność i relacja do Boga. Kolejną postacią, mającą dość duży wpływ na kształtowanie się idei człowieka jako osoby, był niemiecki filozof Johann Gottlieb Fichte (1762 – 1814). Analizując jego myśl, dostrzec można, że dominował u niego raczej subiektywizm niż personalizm. Przyjął on bowiem koncepcję bytu jako „stawiania się, co oznacza, że wszelki byt, człowiek, osoba, a nawet i Bóg stanowi proces, wieczne niedopełnienie”⁶¹⁷. W takim ujęciu nawet Bóg nie był traktowany jak Osoba, ale raczej jako „Wieczny Ruch, Aktywność”⁶¹⁸. Dlatego istotę osobowości (Boga i ludzi) stanowiła „nieskończoność dążenia”⁶¹⁹. Można w tym przypadku mówić raczej o Nieoznaczoności, stanie, niż o Osobie czy bycie, ponieważ dążenie to nigdy nie osiągnie spełnienia⁶²⁰. Z poglądami niemieckiego filozofa nie zgadzał się Friedrich von Schelling (1775 – 1854). Dla niego istotna stała się obrona „nie-ja” (natury, przedmiotu), które dla J.G. Fichtego było zwykłym zaprzeczeniem „ja”. Zdaniem F. von Schellinga „nie-ja”, podobnie jak „ja”, posiada swoją istotę. „Nie-ja” i „ja” tworzą nigdy niezakończony proces, który rozpoczyna się właśnie od bytu nieosobowego. Można zatem stwierdzić, że rzeczywistość to ciągły ruch ku osobie od rzeczy⁶²¹. Przekonania takie mogą wydawać się mocno personalistyczne. W rzeczywistości są to tylko pozory. Okazuje się bowiem, że w jego ujęciu indywiduum było pozbawione realności, a osoba związana jest tylko z wolą i czynami. Natomiast zupełnie został pominięty jej związek z rozumem i poznaniem⁶²². Intuicje obu filozofów odrzucił Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1831), którego filozofię podsumował, kilkakrotnie przywołujący, Cz. S. Bartnik. Stwierdził on, że według G. W. F. Hegla:

Szczytem życia osobowego jest związek „ja” ludzkiego z „ja” Boskim (...). Najbardziej „osobowy” jest Duch Święty. Wszechświat, osoba ludzka i Osoba Ducha Świętego stanowią najwyższą Triadę Prozopoiczną. Ale w tej Triadzie osoba ludzka

⁶¹⁷ Tamże, s. 106.

⁶¹⁸ Tamże.

⁶¹⁹ Tamże.

⁶²⁰ Por. Tamże.

⁶²¹ Por. Tamże, s. 107.

⁶²² Por. Tamże, s. 109.

pozostaje niesprecyzowana i zamazana ontycznie. Osoba w heglizmie zostaje cieniem bytu, choć ten ma atrybut rozumności i wolności⁶²³.

Zarysowana powyżej, w bardzo dużym skrócie i uproszczeniu, historia terminu „osoba” i jego znaczenia dla antropologii filozoficznej pokazuje, jak daleko w przeszłość sięgają próby zdefiniowania omawianego pojęcia. Pokazuje także, że nie udało się raz na zawsze zakończyć owych prób sformulowaniem ostatecznej definicji. Dlatego też kwestia ta nie ogranicza się do scholastyki czy nowożytnego zainteresowania osobą, a dosięga czasów nam współczesnych. W ramy owych poszukiwań wpisuje się także antropologia T. Mertona wraz z jego podejściem do zagadnienia osoby. Zanim jednak ukazane zostanie jego rozumienie tej kwestii, należy zwrócić uwagę na to, jak termin „osoba” rozumieją myśliciele XX wieku, zwłaszcza personaliści i egzystencjaliści. Specyfika ich podejścia ujawnia się na tle wcześniejszych definicji. Jak już wspomniano, św. Tomasz z Akwinu, za Boecjuszem, rozumiał osobę jako substancję, istotę ludzką, która składa się z ciała i rozumnej duszy. Kartezjusz sprowadził osobę do samoświadomości. Natomiast filozofowie dwudziestowieczni nieco inaczej niż Akwinata definiują osobę, a zamiast kartezjańskiej samoświadomości akcentują wolność. To ta ostatnia stanowi podstawową cechę osoby. Dzięki niej człowiek może stawać się osobą, „zdobywać, stwarzać i utrzymywać z wysiłkiem”⁶²⁴ swoją osobowość. Takie podejście byłoby nie do przyjęcia dla scholastyków, w rozumieniu których „istota ludzka” nie może się stawać osobą, być nią bardziej lub mniej⁶²⁵. Zdaniem F. Coplestona na tym polega różnica między współczesnym rozumieniem osoby, spotykanym w refleksji egzystencjonalistów⁶²⁶ (np. S. Kierkegarda, G. Marcela, A. Camusa, J. P. Sartre’a), jak i personalistów w sensie ścisłym (np. É. Mouniera),⁶²⁷ a rozumieniem osoby w myśli scholastyków.

Ojciec współczesnego egzystencjalizmu, S. Kierkegaard widział osobę jako „indywiduum”⁶²⁸. Człowiek może się nim stać poprzez wolny wybór i swobodne kształtowanie swojego życia⁶²⁹. To podkreślanie znaczenia indywidualnej osoby ludzkiej

⁶²³ Tamże, s. 113.

⁶²⁴ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11, s. 80.

⁶²⁵ Por. Tamże.

⁶²⁶ Poglądy dotyczące ludzkiej osoby, osobowości przedstawia również W. Granat; por. W. Granat, „Osoba ludzka. Próba definicji”, Sandomierz 1961, s. 49 – 55.

⁶²⁷ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11, s. 80.

⁶²⁸ W filozofii S. Kierkegarda „indywiduum” miało inne znaczenie, niż w filozofii np. E. Mouniera, gdzie zostaje wprowadzony podział „indywiduum” „osoba”, a pierwszy z terminów ma znaczenie wyraźnie pejoratywne. Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11, s. 83; I. Dec, *Niektóre dawniejsze i współczesne próby rozumienia osoby w filozofii chrześcijańskiej*, w: „Communio Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, nr 2 (14) 1983, s. 108 – 109.

⁶²⁹ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11, s. 81.

pozostanie cechą wyróżniającą egzystencjalizm. Zarówno G. Marcel⁶³⁰, A. Camus, jak i J. P. Sartre zdecydowanie sprzeciwiają się tzw. funkcjonalizacji osoby. Polegała ona na całkowitym utożsamieniu osoby z pełnioną przez nią funkcję, np. społeczną. Prowadzi to do ograniczenia i lekceważenia jej wolności i niepowtarzalności jako osoby. Wolność oraz niepowtarzalność są akcentowane przez egzystencjalistów, którzy przywiązują szczególną wagę do ukazywania wyjątkowości człowieka na tle przyrody, świata i społeczeństwa. Człowiek nie jest widziany tylko jako anonimowy członek zbiorowości, ale indywidualna istota świadoma swojej wolności i odrębności.

Personalisci⁶³¹ stosują pojęcie „indywiduum” w nieco innym sensie, niż przywołany powyżej S. Kierkegaard. Pojawia się u nich charakterystyczne rozróżnienie „indywiduum” – „osoba”. Indywiduum jest postrzegane jako byt pozbawiony życia wewnętrznego, żyjący tym, co zewnętrzne, skoncentrowany na własnych egoistycznych zachciankach i popędach. Osoba zaś jest bytem zaangażowanym w realizację swojego wewnętrznego i moralnego powołania poprzez działanie w wolności. To właśnie wolność stanowi kryterium i czynnik decydujący o byciu w pełni osobą. Tym, co utrudnia dostrzeganie w człowieku osoby, jest podejście indywidualistyczne i kolektywistyczne. Zarówno jedna, jak i druga skrajność sprowadzają osobę do „indywiduum” – jednostki ograniczonej do biologicznych popędów. Osoba jest jednak kimś więcej, kimś, kto wychodzi poza poziom biologii i ekonomii. Bardzo dobrze różnice między jednostką i osobą oddaje R. Garrigou – Lagrange, którego cytuje J. Maritain:

Człowiek będzie w pełni osobą, *per se subsistens i per se operans*, tylko w miarę opanowania życia zmysłów i namietności przez życie rozumu i wolności; inaczej pozostanie tak jak zwierzę zwykłą jednostką, niewolnikiem warunków, okoliczności; wciąż w pogoni za czymś innym, niezdolny będzie do kierowania sobą; będzie tylko częścią nie mogąc stać się całością... (...) Osobowość natomiast rośnie w miarę, jak dusza, wznosząc się ponad świat zmysłów, wiąże się coraz ściślej przez rozum i wolę z tym, co stanowi życie ducha⁶³².

Ten dłuższy fragment może być streszczeniem tego, jak personaliści przedstawiają proces stawiania się człowieka w pełni osobą. Nie można jednak dać się zwieść pozorom sugerującym, że przeciwstawianie jednostki osobie jest tak silne, iż należy tę pierwszą całkowicie odrzucić czy zniszczyć. Nie można bowiem zaprzeczyć temu, że człowiek jest jednością. Jako jednostka potrzebuje innych ludzi, aby mógł zaspokoić swoje potrzeby

⁶³⁰ Na temat osoby w ujęciu G. Marcela; por. I. Dec, *Niektóre dawniejsze i współczesne próby rozumienia osoby...*, s. 110 – 112.

⁶³¹ Osoba w ujęciu niektórych personalistów; por. I. Dec, *Niektóre dawniejsze i współczesne próby rozumienia osoby...*, s. 112 – 117.

⁶³² J. Maritain, *Jednostka a osoba*, w: *Filozofia i socjologia XX w.*, cz. 2, tłum. T. Mrówczyński, Warszawa 1965, s. 83.

i pragnienia. Będąc osobą, potrzebuje natomiast innych, aby wychodzić poza siebie i być dla innych⁶³³.

Już to krótkie zarysowanie poglądów egzystencjalistycznych i personalistycznych na temat osoby pokazuje, że istnieją wyraźne podobieństwa w refleksji przedstawicieli obu nurtów filozoficznych. Okazuje się bowiem, że zarówno o to, żeby być osobą, jak i o to, by żyć „autentyczną egzystencją”⁶³⁴ trzeba nieustannie zabiegać i walczyć. Ponadto egzystencjalistów i personalistów łączy „(...) idea samotworzenia się, a owo *samotworzenie się* jest owocem wolności”⁶³⁵. Pomimo tych podobieństw istnieją również niezaprzeczalne różnice. Wystarczy wspomnieć o podstawowej, dotyczącej tego, że egzystencjaliści, bardziej niż na osobie, koncentrują się na „egzystencji autentycznej”. Do niej, ich zdaniem, człowiek jest zdolny. Musi tylko uważać, by nie ulegać pokusie życia „egzystencją nieautentyczną”⁶³⁶. W centrum refleksji personalistów znajduje się natomiast „osoba”. W ich przekonaniu człowiek jest zdolny do tego, aby coraz bardziej stawać się „osobą” i unikać życia jedynie jako egoistyczne „indywiduum”.

Widać zatem, że sposób rozumienia tego, kim jest „osoba” zmieniał się na przestrzeni wieków. Filozofowie różnie definiowali pojęcie „osoba”, wskazując na różne cechy, które ją kształtują: od teatralnej maski, „jednostkowej substancji natury rozumnej”, poprzez kartezjańską „samoświadomość”, aż do współczesnej wolności i „samotworzenia”. Wydaje się, że T. Merton, którego rozumienie osoby jest w niniejszej pracy analizowane, doskonale wpisuje się w historię antropologicznych poszukiwań. Powyższy szkic historyczny będzie stanowił tło do ukazania tego, jak Mnich rozumie „osobę”. Już w tym miejscu można pokusić się o stwierdzenie, że jego intuicje są bliskie tym, jakie prezentują egzystencjaliści i personaliści. Poglądy o. Ludwika można wyrazić w prostym stwierdzeniu: „człowiek staje się osobą”. Ta myśl ujawniła się już przy okazji omawiania, obecnego w pismach Mnicha, przejścia „od natury do osoby”.

2.2 OSOBA, CZŁOWIEK – PRÓBA DEFINICJI

W centrum działalności handlowej w Louisville T. Merton w niezwykle sposób poczuł szczególną więź z ludźmi. Wydarzenie to jest często określane jako jego drugie nawrócenie.

⁶³³ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11, s. 85; W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby...*, s. 577 – 578.

⁶³⁴ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11, s. 89

⁶³⁵ Tamże.

⁶³⁶ Tamże.

Dzięki niemu zaczął coraz bardziej zwracać się w stronę świata i człowieka, zmniejszając wcześniejszy dystans⁶³⁷. Doświadczenie to nie pozostało bez wpływu na jego sposób postrzegania człowieka i siebie samego jako członka ludzkiej społeczności. Wyznał: „Znajduję ogromną radość w tym, że jestem człowiekiem, częścią składową tego rodzaju, w którym sam Bóg partycypuje przez wcielenie”⁶³⁸. Stwierdzenie to może stanowić punkt wyjścia do badania tego, jak Mnich rozumie i przedstawia człowieka. Z pewnością nie zajmuje się on precyzyjnym rozróżnianiem i definiowaniem terminów: „człowiek” i „osoba”. Jednak można podjąć próbę przedstawienia definicji „osoby”, „człowieka”, które da się zbudować na podstawie analiz jego publikacji⁶³⁹. Dokonując tej rekonstrukcji, nie należy się doszukiwać jasnego rozgraniczenia obu pojęć, ponieważ Mnich nie zajmuje się systematyzacją i klasyfikowaniem. Stara się raczej w sposób opisowy, przystępny i oparty na doświadczeniu przedstawić pewne prawdy dotyczące człowieka i jego życia. Próbuje odtworzyć definicję „osoby” czy „człowieka”, warto również zwrócić uwagę na wskazane przez Trapistę ważne elementy bytu ludzkiego - duszę i ciało oraz prawdę o stworzeniu człowieka na Boże obraz i podobieństwo. Te zagadnienia będą w kolejnych punktach niniejszej pracy poddane szczegółowej analizie, co pozwoli zbudować „obraz” człowieka widzianego oczami Mnicha.

Już w książce „Nowy człowiek” natrafić można na stwierdzenia, które stanowią rodzaj definicji osoby. O. Ludwik zauważa, zgodnie z myślą św. Tomasz z Akwinu, że osobę ludzką tworzy duchowo–cielesna jedność⁶⁴⁰, a w dalszej części publikacji stwierdza: „Cała nasza osoba, ciało i dusza (...)”⁶⁴¹. Natomiast w „Nowym posiewie kontemplacji” podkreśla: „Dusza i ciało egzystują wspólnie w rzeczywistości ukrytej, wewnętrznej osoby. Jeśli są one od siebie oddzielone, nie ma już osoby, nie ma już żyjącej, istniejącej rzeczywistości,

⁶³⁷ Por. P. King, *Dark Night Spirituality. Thomas Merton, Dietrich Bonhoeffer, Etty Hillesum. Contemplation and the New Paradigm*, London 1995, s. 15 – 16.

⁶³⁸ ZWW, s. 224. Wersja oryg.: CGB, s. 157.

⁶³⁹ Słowo definicja jest zapisywane w cudzysłowie, ponieważ zabieg tworzenia definicji jest podejmowany na potrzeby niniejszej pracy, w celu usystematyzowania zagadnień związanych z „osobą” i „człowiekiem”. Sam T. Merton nie starał się stworzyć spójnej i precyzyjnej definicji.

⁶⁴⁰ Por. NC, s. 45. Wersja oryg.: NEW, s. 36 – 37. Myśl o jedności cielesno-duchowej jest obecna w pismach św. Tomasz z Akwinu, który wyjaśniał: „Skoro więc odbieranie wrażeń zmysłowych jest pewną, aczkolwiek nie jemu tylko właściwą działalnością człowieka, to jasne się staje, że człowiek nie jest samą tylko duszą, lecz czymś złożonym z duszy i ciała”. Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, s. 39. É. Gilson zaznaczył: „Doktryna Orygenes, według której Bóg stworzył ciała po to tylko, by uwięzić w nich grzeszne dusze, jest jak najbardziej obca myśli św. Tomasza. Ciało nie jest więzieniem duszy, lecz jest jej sługą i narzędziem danym jej przez Boga; złączenie duszy z ciałem nie jest karą dla duszy, lecz dobroczynnym związkiem, dzięki któremu dusza osiąga całą swą doskonałość”. É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii...*, s. 223.

⁶⁴¹ NC, s. 105. Wersja oryg.: NEW, s. 92.

poczynionej na obraz i podobieństwo Boże⁶⁴². T. Merton widzi więc osobę jako jedność ciała i duszy. Są one związane ze sobą, a to gwarantuje „jedność człowieka w sobie samym”⁶⁴³. W książce „Doświadczenie wewnętrzne. Zapiski o kontemplacji” wskazuje, że cały byt człowieka stanowią: dusza i ciało, a także wola, wyobrażenia, emocje i duch⁶⁴⁴. Mimo tak mocnego akcentowania jedności ciała i duszy jako czynników konstytuujących osobę, odtworzenie definicji „osoby” w ujęciu T. Mertona nie może ograniczać się do stwierdzenia owej cielesno–duchowej unii oraz do wskazania kilku innych elementów ludzkiego bytu. Dlatego też w dalszej części podjęta zostanie próba poszerzenia i wzbogacenia tej definicji o nowe kwestie.

W „Zapiskach współwinnego widza” Autor podkreśla, jak ważne w rozumieniu tego, jakim bytem jest człowiek, jest uwzględnienie jego zdolności do podejmowania decyzji. Zaznacza nawet, że los człowieka zależy od jego własnych decyzji⁶⁴⁵. Wyraźnie uwidacznia się tu kwestia wolności jako istotnego składnika ludzkiego bytu. Bez niej człowiek nie mógłby powiedzieć, że jest „w pełni żywy”⁶⁴⁶. Określenie to pochodzi z książki „Nowy człowiek”, w której znajduje się także nieco obszerniejsze wyjaśnienie:

Człowiek jest w pełni żywy tylko wtedy, gdy się przekonuje, przynajmniej w pewnej mierze, że spontanicznie, w całej prawdzie, poświęca się rzeczywistemu celowi swej własnej, osobowej egzystencji. Innymi słowy, człowiek jest żywy nie tylko wtedy, kiedy istnieje, nie tylko kiedy istnieje i działa, nie tylko kiedy istnieje i działa jako człowiek (to znaczy w sposób wolny), lecz nade wszystko, gdy jest świadomy realności i nienaruszalności swej własnej wolności, a równocześnie jest świadom, że jest władny poświęcić tę wolność całkowicie na rzecz celu, dla którego została mu ona dana⁶⁴⁷.

Ten dłuższy fragment pokazuje, że wolność jest nieodzownym elementem Mertonowskiej koncepcji człowieka. Nie jest on bytem, który tylko istnieje, działa i korzysta w dowolny sposób ze swej niezależności. Człowiek w ujęciu T. Mertona to raczej byt, który został obdarzony wolnością w pewnym konkretnym celu. Ma ona więc nie tyle służyć jemu samemu, co temu celowi. Co stanowi ten cel? Według Mnicha jest nim życie⁶⁴⁸. Jak to rozumieć? Nie chodzi tu o jednostkowe i egoistyczne życie zmierzające do śmierci, lecz o życie, które opiera się na Chrystusie – Bogu. Tak rozumiane życie rozpoczyna się wtedy, gdy ludzie uświadamiają sobie, że ich własne przeznaczenie (życie lub śmierć) zależy od nich

⁶⁴² NPK, s. 41. Wersja oryg.: NSC, s. 21 -22. Por. NPK, s. 269. Wersja oryg.: NSC, s. 217 – 218.

⁶⁴³ DWZK, s. 84. Wersja oryg.: INEX, s. 39.

⁶⁴⁴ Por. Tamże, s. 120. Wersja oryg.: INEX, s. 63.

⁶⁴⁵ Por. ZWW, s. 137. Wersja oryg.: CGB, s. 95.

⁶⁴⁶ NC, s. 11. Wersja oryg.: NEW, s. 6.

⁶⁴⁷ Tamże.

⁶⁴⁸ Por. Tamże, s. 11 – 12. Wersja oryg.: NEW, s. 6 – 7.

samych i ich wolnego wyboru⁶⁴⁹. Myśl ta koresponduje z przywołaną nieco wcześniej, w „Zapiskach współwinnego widza”, intuicją o losie człowieka zależnym od jego decyzji.

Trapista, pisząc o osobie, akcentuje, że jest ona jednością duszy i ciała oraz obrazem Stwórcy. Jego ujęcie nie ma jednak nic wspólnego ze statycznym i teoretycznym opisem. W jego refleksji człowiek okazuje się bardzo dynamicznym bytem. Widać to np. w przywoływanych fragmentach dzieła „Nowy człowiek”, w których o. Ludwik bardziej koncentruje się na wyjaśnianiu, co to znaczy, że człowiek jest w pełni żywy, niż na omawianiu samej istoty człowieka. Czy miałoby to oznaczać, że dla Mnicha ważniejsza niż esencja jest egzystencja ludzka? Odpowiedź na to pytanie znajduje się w „Zapiskach współwinnego widza”. Jest ona udzielana w kontekście polemiki z humanizmem marksistowskim, który nie doceniał w człowieku esencji, a rozmyślanie nad nią traktował jako filozoficzny „grzech”⁶⁵⁰. T. Merton stwierdza: „Ale jeśli zaprzecza się istnieniu esencji w człowieku, to zarazem odmawia się szacunku, jaki mu się należy z tytułu jego egzystencji”⁶⁵¹. Wypowiedź ta świadczy o tym, że jej Autor, choć mocno koncentruje się na ludzkiej egzystencji, jej autentyczności i wolności, jednak nie zapomina o esencji w człowieku. Kwestia ta jest kluczowa dla podjętych prób wskazania śladów egzystencjalizmu i personalizmu w pismach Mnicha. Okazuje się bowiem, że pewne egzystencjalistyczne intuicje, takie jak wolność oraz znaczenie ludzkich decyzji w kształtowaniu własnego losu i prawdziwego życia, nie wykluczają także personalistycznych podstaw w postaci uznawania w człowieku „esencji”. To rozróżnienie esencja – egzystencja jest podstawowym rozróżnieniem obu nurtów.

Według Trapisty z Gethsemani, człowiek, mimo że decyduje o tym, kim chce być, jaki kształt nadać swojemu życiu, nie jest „płynnym zerem, cieniem sytuacji, w którą daje się wmanewrować przez proces historyczny”⁶⁵². Jest w nim coś rzeczywistego i stałego. Jak się później okaże, to „coś” zostanie przez Mnicha określone jako „prawdziwe ja”, które trzeba odkryć i wybrać. Może ono być bowiem zasłonięte przez „ja fałszywe”. Zagadnienie to wymaga osobnego opracowania, które zostanie podjęte w dalszej części⁶⁵³. W tym miejscu, aby przedstawić pełną koncepcję osoby według T. Mertona, trzeba jeszcze wskazać na podkreślaną przez Trapistę zdolność człowieka do wchodzenia w relacje z innymi ludźmi i Bogiem. Warto zaznaczyć, że Mnich nie zgadza się na ograniczenie prawdziwego ludzkiego

⁶⁴⁹ Por. Tamże, s. 11. Wersja oryg.: NEW, s. 6.

⁶⁵⁰ ZWW, s. 208. Wersja oryg.: CGB, s. 146.

⁶⁵¹ Tamże.

⁶⁵² Tamże.

⁶⁵³ Por. Rozdział 3., paragraf 4. niniejszej pracy: *Fałszywe i prawdziwe ja*.

życia do zwierzęcej egzystencji. Prawdziwe życie wiąże się ze zdolnością do bycia dla innych w miłości. Takie życie jest Bożym darem. Nie jest to jednak jeszcze szczyt ludzkiego życia. Jest nim kontemplacja⁶⁵⁴. To ona czyni miłość i poznanie doskonałymi. Innymi słowy, w kontemplacji dokonuje się egzystencjalne spotkanie człowieka z Bogiem. T. Merton to doświadczenie charakteryzuje jako

nieoczekiwany skok człowieczego ducha w egzystencjalną przejrzystość Rzeczywistości Samej w Sobie, nie tylko przez metafizyczną intuicję bytu, lecz poprzez transcendentne spełnienie egzystencjalnej komunii z Tym, Który Jest⁶⁵⁵.

W tej perspektywie człowiek jawi się jako wolny byt, którego powołaniem, jak już było to sygnalizowane, jest prawdziwe życie. Jest on także bytem, który odkrywa pełne znaczenie swojej egzystencji w spotkaniu z Bogiem. W tym celu konieczny jest „skok” ducha do Boga, ponieważ tylko On może ujawnić człowiekowi ów sens i znaczenie jego życia⁶⁵⁶.

Skupiając się na książce „Nowy człowiek”, warto wskazać jeszcze jedno istotne spostrzeżenie Mnicha. Zauważył on, że w Piśmie Świętym człowiek nie jest opisywany jako „wcielenie czystej, abstrakcyjnej istoty ludzkiej”⁶⁵⁷. To, zdaniem Autora, chroni przed łatwym usuwaniem i rozwiązywaniem ludzkich problemów oraz wątpliwości. Uciekanie się do abstrakcji jest swego rodzaju sprowadzaniem człowieka do zwierzęcej natury, która powinna być kontrolowana przez rozum. Zapewnia to spokój, zadowolenie i może nawet sprzyjać poznaniu Boga jako Stwórcy. To jednak za mało, aby człowiek był w pełni człowiekiem. Nie można go bowiem ograniczyć do abstrakcyjnej istoty. Jest on bytem stworzonym na obraz Boga. Obraz ten jest, jak określił to o. Ludwik, „wryty w samej intymnej głębi naszego bytu”⁶⁵⁸ i nieustannie przypomina człowiekowi o tym, że jest kimś więcej niż tylko zwierzęcą naturą, kontrolowaną przez rozum. Został powołany do wolności, prawdziwego życia i „duchowego spełnienia”⁶⁵⁹. Powołanie do tego nadprzyrodzonego celu wywołuje w człowieku lęk. Trwa on dopóki, dopóty nie spocznie w Bogu⁶⁶⁰. Temat lęku, podobnie jak problem Bożego obrazu w człowieku będzie stanowił przedmiot osobnych analiz, jednak już tu warto o nim wspomnieć, ponieważ rzuca to nowe światło na samo rozumienie człowieka przez Mnicha. Choć wcześniej wspomniano, że broni on „esencji” w człowieku, jednak nie sprowadza jej do czystej abstrakcji. Mertonowska wizja człowieka

⁶⁵⁴ Por. NC, s. 13. Wersja oryg.: NEW, s. 7.

⁶⁵⁵ Tamże. Wersja oryg.: NEW, s. 8.

⁶⁵⁶ Por. Tamże, s. 10. Wersja oryg.: NEW, s. 5.

⁶⁵⁷ Tamże, s. 75. Wersja oryg.: NEW, s. 66.

⁶⁵⁸ Tamże, s. 76. wersja oryg.: NEW, s. 66.

⁶⁵⁹ Tamże.

⁶⁶⁰ Por. Tamże.

nie odmawia mu stałej i niezmiennej „esencji”, elementu rzeczywistego i prawdziwego, przy jednoczesnym podkreślaniu dynamicznego charakteru jego egzystencji, zmierzającej do odkrywania tego właśnie „elementu”.

W „Zapiskach współwinnego widza” widoczne są także wpływy teologii biblijnej, która określa człowieka jako świątynię Bożą⁶⁶¹. Nieco dalej w tym samym dziele Mnich ujawnia, że lubi św. Ireneusza oraz jego intuicję, ukazującą człowieka jako „chwałę Boga (...). Jest to coś, co on (człowiek) przeżywa”⁶⁶². Wskazanie na „przeżycie” jest kolejnym sygnałem świadczącym o niezwykle dynamicznym pojmowaniu człowieka.

W zgodzie z takim ujęciem pozostaje tekst z „Nowego posiewu kontemplacji”, w którym Trapista, wyjaśniając kim jest człowiek, wymienia elementy jego bytu. Stwierdza: „Człowiek jest *duchem*, kiedy jest jednocześnie *animą*, *animusem* i *spiritusem*. Lecz te trzy pojęcia nie różnią się od siebie liczbą. One są jednym”⁶⁶³.

Także tutaj człowiek jest postrzegany jako dynamiczny i zależny od Boga byt. Wskazane „elementy” ludzkiej istoty zostaną omówione w dalszej części niniejszej rozprawy. Trapista ma bowiem świadomość ich znaczenia. Podstawowymi są te, o których wspomniano na początku niniejszego punktu, a mianowicie: „ciało i dusza”. Nie sposób nie wspomnieć również o czymś, co Mnich określa jako „szczyt” lub „centrum ludzkiego bytu”.

Podsumowując, należy jeszcze raz potwierdzić, że w pismach T. Mertona nie można spodziewać się teoretycznych analiz ludzkiego bytu ani abstrakcyjnych koncepcji człowieka. Jednostka ludzka nie jawi się jako proste złożenie kilku elementów. Jest to raczej żywiołowa egzystencja tajemniczego, również dla samego siebie, bytu powołanego do istnienia przez Boga, który wyznaczył mu cel.

2.3 OSOBA – JEDNOSTKA

T. Merton, pisząc o osobie wielokrotnie podkreślał różnicę pomiędzy prawdziwą osobą, a jednostką - indywidualnym „ego”. W „Nowym posiewie kontemplacji” stwierdził nawet, że „osoba musi być uratowana od jednostki”⁶⁶⁴. Te słowa jednoznacznie określają stosunek ich Autora do „indywiduum”, które jest postrzegane przez niego jako „coś”, co uniemożliwia bycie w pełni osobą, a także prawdziwe życie. Czym jest zatem ta jednostka i dlaczego należy

⁶⁶¹ Por. ZWW, s. 421. Wersja oryg.: CGB, s. 300.

⁶⁶² Tamże, s. 467 – 468. Wersja oryg.: CGB, s. 334.

⁶⁶³ NPK, s. 143. Wersja oryg.: NSC, s. 109. Fragment ten będzie analizowany w dalszej części pracy. Por. Rozdział 2., paragraf 4. niniejszej pracy, punkt: *Głębia duszy*.

⁶⁶⁴ NPK, s. 52. Wersja oryg.: NSC, s. 30.

odróżnić ją od osoby? Zanim uda się odpowiedzieć na to pytanie, trzeba prześledzić to, jak o. Ludwik odnosił się do samego indywidualizmu. W „Zapiskach współwinnego widza” odnotował:

Herezja indywidualizmu: myśleć o sobie jako o kompletnie samowystarczальной jednostce i przeciwstawiać tę „urojoną” jedność wszystkim innym. Podkreślenie własnego „ja” jako czegoś, co nie jest „tym innym”. Ale jeżeli szuka się potwierdzenia własnej jedności poprzez zaprzeczenie, że się nie ma nic wspólnego z kimkolwiek innym, negując istnienie wszystkich w świecie, aż się dojdzie do samego siebie: czy pozostaje jeszcze coś, co by można było utwierdzić?⁶⁶⁵

Według Mnicha indywidualizm (rozumiany jako koncentracja na samym sobie z pominięciem i odrzuceniem innych) prowadzi ostatecznie do zaprzeczenia samemu sobie i zagubienia siebie. Ciągłe negowanie wszystkiego i wszystkich ma rzekomo ocalić oraz potwierdzić wyjątkowość jednostki. Jednak w rzeczywistości czyni to jednostkę nierealną. Droga, prowadząca do potwierdzenia siebie, przedstawia się inaczej. Dopiero poprzez akceptację istnienia innych można stać się bardziej rzeczywistym i realnym⁶⁶⁶. Podobne przekonanie zostało wyrażone w książce „Modlitwa kontemplacyjna”. Omawiając kwestie związane z modlitwą, Trapista zauważył, że pobożność oraz wewnętrzne życie indywidualisty charakteryzują się zamknięciem, wycofaniem, odpornością na odczuwanie lęku. Indywidualista wszelkie kryzysy i trudności potrafi załagodzić jakąś „pobożną formułą”⁶⁶⁷ i drobną pociechą. Unika brania udziału we wszelkich formach wspólnotowej modlitwy czy świadectwa. Staje się swego rodzaju więźniem samego siebie⁶⁶⁸.

Ta indywidualna pobożność jest zatem marną namiastką prawdziwego personalizmu. Okrada człowieka z mocy, aby w sposób wolny i bez obaw mógł oddać się innym osobom do dyspozycji (*disponibilité* Gabriela Marcela). A tylko ta wolność otwartego bezwarunkowego oddania się do dyspozycji innych może uzdolnić człowieka do odnalezienia siebie jako osoby⁶⁶⁹.

Widać tu już wyraźnie, że indywidualizm stanowi przeszkodę w drodze do stania się osobą. T. Merton – za G. Marcelem – ukazuje, że jednym ze sposobów, dzięki którym człowiek staje się osobą, jest otwartość na innych i chęć oddania się im w wolności. To zagadnienie będzie jednak szerzej omówione w dalszej części niniejszej pracy. W tym miejscu należy powrócić do postawionego wyżej pytania: Kim – według Mnicha - jest jednostka i dlaczego, jego zdaniem, należy przeciwstawić ją osobie? Okazuje się więc, że

⁶⁶⁵ ZWW, s. 205. Wersja oryg.: CGB, s. 143 – 144.

⁶⁶⁶ Por. Tamże.

⁶⁶⁷ MK, s. 100. Wersja oryg.: CP, s. 86.

⁶⁶⁸ Por. Tamże, s. 101. Wersja oryg.: CP, s. 86

⁶⁶⁹ Tamże, s. 101 – 102. Wersja oryg.: CP, s. 87.

„indywiduum” jest człowiek, który zamyka się na innych i odrzuca wszystko, co jest poza nim. Jest kimś, kto w egoistyczny i małostkowy sposób może powtarzać: „chcę”, „potrzebuję”, „żadam”⁶⁷⁰. Niemniej trzeba pamiętać, że człowiek, uważający siebie za „autonomiczną jednostkę”⁶⁷¹, której możliwości są nieograniczone stawia siebie w niezwykle trudnej sytuacji. Wydaje mu się bowiem, że jest jak Bóg, a więc wszystko, czego pragnie, znajduje się w jego zasięgu. Okazuje się jednak, że to, czego rzeczywiście pragnie, tzn. miłość, tożsamość, życie, jest dla niego nieosiągalne. Wszystkie wysiłki, zmierzające do realizacji i zaspokojenia tych pragnień, są niewystarczające, ponieważ „rzeczy” te otrzymuje się jako „dary”, na które należy się otworzyć⁶⁷². Natomiast postawa, wyrażająca się w żądaniu „chcę”, uniemożliwia nie tylko bycie osobą, ale również radość życia wiecznego. Autor stwierdza wprost, że „żadna jednostka nie wejdzie do Raju – tylko pełna osoba”⁶⁷³.

Innym słowem, używanym przez T. Mertona na określenie jednostki przeciwstawianej osobie, jest „ego”. Jest ono czymś zewnętrznym, „empiryczną jaźnią, psychologiczną jednostką”⁶⁷⁴. Nie można go mylić z osobą, jednakże w wyniku grzechu pierworodnego „ego” „przejmuje rolę *osoby* - rolę, której nie ma prawa odgrywać”⁶⁷⁵. Niestety, „powierzchnowy personalizizm”⁶⁷⁶ niejednokrotnie zestawia osobę z „ego”, co jest równoznaczne z akceptacją iluzji. Więcej nawet, jest to branie tej iluzji za prawdziwą i pełną „osobowość”⁶⁷⁷, podczas gdy ta ostatnia najpełniej urzeczywistnia się nie w indywidualnym „ego”, lecz w Mistycznym Ciele Chrystusa⁶⁷⁸. W nim każdy człowiek jest kimś, przez kogo Chrystus i Jego Duch mogą kochać ludzi i Boga w niepowtarzalny sposób.

Powyższe uwagi mogą sugerować, że T. Merton nie tylko przeciwstawia indywidualność i jednostkę osobie, ale zupełnie odrzuca każdą formę indywidualizmu. Oznaczałoby to, iż odmawia on osobie prawa do bycia niepowtarzalną i wyjątkową. Nic bardziej mylnego. Według niego bycie osobą w niczym nie wyklucza niepowtarzalności. Przeciwnie, jest odkryciem prawdy o sobie, a tym samym pełnym ujawnieniem tego, co wyjątkowe i jedyne, tego, co charakterystyczne i wyróżniające dla konkretnej osoby. Jest to taki rodzaj indywidualności, która „niekoniecznie ukazuje się na powierzchni codziennego życia”⁶⁷⁹. Nie

⁶⁷⁰ Por. NPK, s. 223. Wersja oryg.: NSC, s. 177.

⁶⁷¹ ZWW, s. 317. Wersja oryg.: CGB, s. 224.

⁶⁷² Por. Tamże.

⁶⁷³ NPK, s. 223. Wersja oryg.: NSC, s. 177.

⁶⁷⁴ Tamże, s. 269. Wersja oryg.: NSC, s. 217.

⁶⁷⁵ Tamże.

⁶⁷⁶ Tamże, s. 270. Wersja oryg.: NSC, s. 218.

⁶⁷⁷ Por. Tamże.

⁶⁷⁸ Por. Tamże, s. 76. Wersja oryg.: NSC, s. 51 – 52.

⁶⁷⁹ Tamże, s. 106. Wersja oryg.: NSC, s. 76

chodzi tu o zwykłe wyróżnianie się oryginalnymi poglądami, stylem czy zwyczajami. Ten rodzaj indywidualności „tkwi głęboko w duszy”⁶⁸⁰. Dzięki niemu w każdym człowieku – „indywidualnej osobie”⁶⁸¹ można dostrzec piękno samego Chrystusa⁶⁸².

2.4 OSOBA – ZBIOROWOŚĆ

Pomimo dość częstego podkreślania różnicy między osobą, a indywidualnym „ego”, T. Merton nie odrzucał indywidualizmu jako takiego, krytykował tylko, jak sam to określił, „negatywny indywidualizm”⁶⁸³. Polega on, jak już zostało wskazane powyżej, na tworzeniu rzeczywistości osoby przez zaprzeczenie innym. Kolejnym zjawiskiem, na które Trapista z Gethsemani zwracał uwagę w swoich pismach, poza indywidualizmem, jest problem podkreślania znaczenia zbiorowości kosztem osoby. W „Zapiskach współwinnego widza” stwierdza:

Tymczasem jednak to, co zasługuje na potępienie, to nie indywidualizm, ale kolektywizm. Reinhold Niebuhr słusznie powiada: *Pycha rasowa ujawniła się dzisiaj jako zasadniczy kolektywny grzech człowieka*⁶⁸⁴.

Kolektywizm (ang. „collectivism”, „collectivity tends”⁶⁸⁵ - kolektywistyczne tendencje) jest przez T. Mertona ujmowany jako preferowanie „społeczeństwa masowego”⁶⁸⁶, w którym jednostka ulega całkowitemu zatraceniu i zagubieniu. Niesłusznie wydaje się wówczas, że jedynym sposobem na podkreślenie własnej rzeczywistości w tej „bezsztaltnej i pozbawionej oblicza masie”⁶⁸⁷ jest „akt przemysłowania na pozór tego wszystkiego, co już zostało przemysłane za nią przez aparat propagandy”⁶⁸⁸. Innymi słowy, człowiek, zamiast szukać swojego potwierdzenia w wierze i miłości Chrystusa, szuka afirmacji w propagandzie „umasowionego społeczeństwa”⁶⁸⁹. Zdaniem o. Ludwika coraz częściej dochodzi właśnie do

⁶⁸⁰ Tamże.

⁶⁸¹ ZWW, s. 303. Wersja oryg.: CGB, s. 213. W polskim tłumaczeniu pojawia się określenie: „indywidualnej jednostce”. Tekst oryginalny jednak brzmi: „individual person”, co można tłumaczyć dosłownie jako „indywidualna osoba”.

⁶⁸² Por. Tamże.

⁶⁸³ Tamże, s. 84. Wersja oryg.: CGB, s. 56.

⁶⁸⁴ Tamże.

⁶⁸⁵ NSC, s. 41. W polskim tłumaczeniu pojawia się określenie „kolektywność”; por. NPK, s. 65.

⁶⁸⁶ ZWW, s. 337. Wersja oryg.: CGB, s. 238.

⁶⁸⁷ NPK, s. 65. Wersja oryg.: NSC, s. 41.

⁶⁸⁸ ZWW, s. 337. Wersja oryg.: s. 238. Z pewnością nie mały wpływ na poglądy Mnicha miał kontekst historyczny – Trapista był świadkiem rozwoju państw totalitarnych, w których dochodziło do podporządkowania jednostki zbiorowości.

⁶⁸⁹ Por. Tamże.

sytuacji, w których zbiorowość „pochlania osobę”⁶⁹⁰ lub zmusza ją niejako do ulegania masowemu „umysłowi i organizacji”⁶⁹¹. W książce „Nowy posiew kontemplacji” Trapista podejmuje właśnie ten temat i rozwija go w kontekście powołania człowieka do samotności⁶⁹². Zauważa, że pokusą ludzi współczesnych nie jest samotność fizyczna (np. pustynia), ale chęć wtopienia się w tłum. Wynika to z próby unikania odpowiedzialności przez stawanie się anonimową częścią tłumu. Taki rodzaj samotności jest według Mnicha najniebezpieczniejszą jej postacią, ponieważ zagubienie w tłumie uniemożliwia funkcjonowanie w społeczności (ang. „community”⁶⁹³) jako prawdziwa osoba. Nie bierze ona bowiem odpowiedzialności za swoje postępowanie. Wydaje się, że owa odpowiedzialność spoczywa na bezimiennej zbiorowości. Tę sytuację dobrze oddają słowa, które czytelnik może odnaleźć w książce „Doświadczenie wewnętrzne. Zapiski o kontemplacji”:

(...) im bardziej społeczeństwo jest totalitarne, jak na przykład społeczeństwo Rosji czy hitlerowskich Niemiec, tym mniej jego członków doznaje jakiegokolwiek poczucia grzechu. Mogą oni wyrządzać zło bez wyrzutów sumienia tak długo, jak długo sądzą, że działają jako członkowie zbiorowości⁶⁹⁴.

Okazuje się więc, że ucieczka osoby w tłum uwalnia ją od odpowiedzialności, poczucia grzechu i wyrzutów sumienia, ale jednocześnie czyni z niej „człowieka masowego”⁶⁹⁵. Człowieka, który żyje pośród ludzi nie jako prawdziwa osoba. Człowiek taki nie potrafi tworzyć wspólnoty i komunikować się z innymi. Tym, co hamuje te charakterystyczne dla osoby zdolności, jest obojętność, która izoluje poszczególne jednostki w „masie”⁶⁹⁶. Człowiek zamknięty w murach obojętności nie jest osobą, więcej nawet - nie jest jednostką, jest „atomem”⁶⁹⁷. Zatem nie myśli samodzielnie, nie podejmuje działania, nie rozmawia. Jego aktywność została sprowadzona do biernego powtarzania sloganów i stereotypowego myślenia. Jest manipulowany i kierowany, a jego życie wypełniają nieokreślony lęk, wrogość oraz różnego rodzaju namiętności. Wszystko to, co kształtuje masowe społeczeństwo, dotyka także jednostkę w nim zanurzoną⁶⁹⁸. Taka bezmyślna i bierna egzystencja może dawać poczucie spokoju czy nawet zadowolenia z braku odpowiedzialności. Jednak wszystko to jest tylko pozorne. Pozorny pokój okazuje się bowiem zwykłą ucieczką i rodzajem „narkozy”⁶⁹⁹.

⁶⁹⁰ NPK, s. 65. Wersja oryg.: NSC, s. 41.

⁶⁹¹ Tamże. Wersja oryg.: NSC, s. 42.

⁶⁹² Por. Tamże, s. 64 – 68. Wersja oryg.: NSC, s. 41 – 44.

⁶⁹³ NSC, s. 42. W polskim tłumaczeniu pojawia się słowo: „społeczność”; por. NPK, s. 66.

⁶⁹⁴ DWZK, s. 210. Wersja oryg.: INEX, s. 120.

⁶⁹⁵ NPK, s. 66. Wersja oryg.: NSC, s. 43.

⁶⁹⁶ Por. Tamże, s. 67. Wersja oryg.: NSC, s. 43.

⁶⁹⁷ Por. Tamże. Wersja oryg.: NSC, s. 44.

⁶⁹⁸ Por. Tamże, s. 66 – 67. Wersja oryg.: NSC, s. 43 – 44.

⁶⁹⁹ Tamże, s. 68. Wersja oryg.: NSC, s. 44.

T. Merton widział i niejednokrotnie podkreślał w swoich publikacjach, iż człowiek, który pragnie być osobą, musi zmierzyć się z licznymi trudnościami. Podstawowymi, leżącymi na dwóch różnych biegunach, są: pokusa absolutyzowania „ego” kosztem osoby oraz chęć tak mocnego wtopienia się w tłum, że nie ma już mowy o indywidualnej i niepowtarzalnej osobie. W sytuacji pierwszej człowiek, zamiast być osobą, jest egoistycznym, zamkniętym i skoncentrowanym na sobie „indywiduum”. W drugim przypadku staje się anonimowym oraz pozbawionym osobistej odpowiedzialności elementem bezosobowej masy. Obie rzeczywistości powodują, że osobę sprowadza się do „czegoś” nierzeczywistego, nieautentycznego lub nawet nieobecnego.

Trapista jednak nie poprzestaje tylko na ukazaniu tych sytuacji. W jego publikacjach znajdują się także wskazówki dotyczące tego, jak stać się w pełni osobą. Ta kwestia również będzie przedmiotem analiz podejmowanych w niniejszym paragrafie.

2.5 OSOBA – JEDNOSTKA, ZBIOROWOŚĆ – KONFRONTACJA Z PERSONALIZMEM I EGZYSTENCJALIZMEM

Szukając śladów personalizmu i egzystencjalizmu w pismach T. Mertona, wypada już przy omawianiu zagadnień osoba – jednostka, osoba – zbiorowość zwrócić uwagę na dość istotne podobieństwa myśli Mnicha z poglądami przedstawicieli wspomnianych nurtów filozoficznych. Okazuje się, że Autor „Siedmiopiętrowej góry” znał i wielokrotnie stosował obecne w ich dziełach rozróżnienie na osobę i „indywiduum”. Podobnie jak egzystencjaliści podkreślał jednak prymat jednostki nad zbiorowością. Jak zatem przedstawiają się wpływy obu nurtów w powyżej prezentowanych zagadnieniach?

Wyraźnie krytyczny stosunek do „indywiduum” jako przeszkody na drodze do realizacji pełnej osoby zbliża o. Ludwika do intuicji personalistów. Prezentowane w pierwszej części niniejszej rozprawy poglądy J. Maritaina⁷⁰⁰ na temat indywidualności i osoby wydają się bliskie Mnichowi. Obaj autorzy nie godzą się na przesadne akcentowanie indywidualizmu⁷⁰¹. T. Merton pisał o „herezji indywidualizmu”, która, jego zdaniem, polegała na myśleniu o sobie jako o jednostce niepotrzebującej nikogo innego. Indywiduum jest kimś, kto dąży tylko do zaspokojenia własnych egoistycznych potrzeb i zachcianek. Niedopuszczalne jest zatem to, co niejednokrotnie pojawia się pod szyldem personalizmu, a co w rzeczywistości

⁷⁰⁰ Por. Rozdział 1., paragraf 1. niniejszej pracy, punkt: *J. Maritain – życie i poglądy*.

⁷⁰¹ Por. ZWW, s. 205. Wersja oryg.: CGB, s. 143 – 144; J. Maritain, *Jednostka a osoba*, w: *Filozofia i socjologia...*, s. 78 – 84.

jest tylko „powierzchnowym personalizmem”, tzn. utożsamienie osoby z empirycznym „ego”. Taki zabieg jest opowiedzeniem się po stronie iluzji i przyzwoleniem na nią. Poglądy te są bardzo podobne do tych, które prezentował J. Maritain⁷⁰². Stwierdził on: „Czymże jest współczesny indywidualizm? Pomyłką, nieporozumieniem, wywyższeniem indywidualności strojącej się w osobowość i jednoczesnym poniżeniem prawdziwej osobowości”⁷⁰³. Autor tych słów jest przekonany, że indywidualność separuje od innych ludzi, zaś pojęcie jednostki jest czymś, co łączy człowieka ze światem roślin i zwierząt. Zatem sprowadzanie osoby tylko do jej wymiaru jednostkowego jest jej ograniczeniem do materii i odbieraniem pełni osobowości. Dopiero w pojęciach osoba - osobowość zwiera się całość bycia osobą ludzką, a jest to związane z „trwaniem duszy ludzkiej”⁷⁰⁴. Dzięki temu człowiek już nie ogranicza się do swego zewnętrznego bytu, ale, jako istota wolna z miłością otwarty jest na innych⁷⁰⁵. Nie oznacza to jednak zachęty do całkowitego usunięcia „indywiduum”. Według F. Coplestona wezwanie: „Śmierć indywiduum, niech żyje osoba!” nie ma tu zastosowania⁷⁰⁶, ponieważ człowiek jest jednością. T. Merton też raczej nie dążył do zupełnego wyeliminowania pojęcia „indywiduum” (jak się później okaże „fałszywego ja”). Chodziło mu raczej o ustalenie właściwej hierarchii w relacji między „indywiduum” a osobą.

Innym przedstawicielem personalizmu, którego poglądy także były już przywoływane, jest É. Mounier⁷⁰⁷. On również mógł mieć wpływ na refleksję T. Mertona na temat „indywiduum” i osoby. Okazuje się, że ten filozof, przyjaciel wspomnianego powyżej J. Maritaina, podobnie jak autor „Humanizmu integralnego” wyróżniał osobę i jednostkę oraz wyraźnie je sobie przeciwstawił. Jak zauważa F. Copleston, personaliści tacy jak É. Mounier, termin „indywiduum” stosują w odniesieniu do człowieka pogrążonego w egocentryzmie, zajętego swoimi pragnieniami. „Jest to człowiek traktujący siebie jako jedyny kamyk na plaży, człowiek, który, z praktycznego punktu widzenia, absolutyzuje własne Ja”⁷⁰⁸. Osoba natomiast rozwija się wtedy, gdy uwalnia się od indywiduum. Rozwój ten nie następuje więc „poprzez kierowanie uwagi na siebie, a przeciwnie – poprzez *czynienie się dyspozycyjnym*

⁷⁰² „Człowieka można więc – według Maritaina – rozpatrywać bądź jako *osobę*, czyli duchową i niezależną całość, bądź też jako *jednostkę*, będącą *zaledwie fragmentem materii*. Rozróżnienie tych dwóch punktów widzenia wprowadzone do filozofii tomistycznej już w 1909 r. przez R. Garrigou – Lagrange’a zostało rozwinięte głównie przez Maritaina”. T. Mrówczyński, *Maritaina humanizm integralny*, w: *Filozofia i socjologia...*, s. 65.

⁷⁰³ J. Maritain, *Trzej reformatorzy...*, s. 31 – 32.

⁷⁰⁴ Tamże, s. 31.

⁷⁰⁵ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11, s. 85.

⁷⁰⁶ Por. Tamże.

⁷⁰⁷ Por. Rozdział 1., paragraf 1. niniejszej pracy, punkt: É. Mounier.

⁷⁰⁸ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11, s. 83.

(G. Marcel)⁷⁰⁹. O. Ludwik w prawie identyczny sposób nawiązuje do „*disponibilité* Gabriela Marcela”⁷¹⁰. W książce „Modlitwa kontemplacyjna” zauważa, że dopiero dyspozycyjność i otwartość na innych są czymś, co uzdalnia człowieka do stawiania się osobą. Natomiast indywidualizm, jest „marną namiastką prawdziwego personalizmu”⁷¹¹. Nie ulega zatem wątpliwości, że Trapista mógłby podpisać się pod następującym stwierdzeniem É. Mouniera: „(...) pierwszą troską indywidualizmu jest ześrodkowanie jednostki na sobie samej, pierwszą troską personalizmu natomiast dążenie do odwrócenia jej od siebie (...)”⁷¹².

Przekonania personalistów nie pozostały bez wpływu na refleksje T. Mertona. Wyraźnie oddzielał osobę od „indywiduum” czy „ego”, odrzucał indywidualizm jako zagrożenie dla osoby oraz krytykował powierzchowny personalizm, koncentrujący się na jednostce. Mimo to Mnich potrafił dostrzec również wartość jednostki, jej niepowtarzalność i wyjątkowość. Przekonania te wydają się zgodne z duchem filozofii egzystencjalnej, której przedstawiciele, m.in. S. Kierkegaard⁷¹³, mocno podkreślali wartość „indywiduum”. Trzeba jednak zaznaczyć, że w ich rozumieniu „indywiduum” odpowiadało bardziej „osobie” personalistów⁷¹⁴. W egzystencjalnej intuicji człowiek staje się „indywiduum” dzięki wolnemu wyborowi i samodzielnie podejmowanym decyzjom. W ten sposób nadaje kształt swojej egzystencji, za którą bierze odpowiedzialność. O jej autentyczność musi też stale walczyć. Podobnie jak dla S. Kierkegarda⁷¹⁵ i G. Marcela, tak też dla T. Mertona niepowtarzalna jednostka miała szczególne znaczenie. Uwidacznia się to najbardziej w zestawieniu jej ze zbiorowością - tłumem.

Trapista z Gethsemani w „Zapiskach współwinnego widza” przeciwstawiał się „społeczeństwu masowemu”⁷¹⁶, w którym osoba – jednostka ulega zagubieniu. Myśl ta dobrze koresponduje z myślą egzystencjalistów, którzy dążyli do zastąpienia człowieka – członka zbiorowości, „indywidualną istotą ludzką”⁷¹⁷ – wolną, świadomą i niepowtarzalną. Można zatem wnioskować, iż refleksje Mnicha, S. Kierkegarda i G. Marcela pozostają w tym punkcie zbieżne. Zgadza się oni, iż niedopuszczalne jest, choć często spotykane, aby

⁷⁰⁹ É. Mounier, *Personalizm*, w: *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, s. 36.

⁷¹⁰ MK, s. 101. Wersja oryg.: CP, s. 87.

⁷¹¹ Tamże.

⁷¹² É. Mounier, *Personalizm*, w: *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, s. 36.

⁷¹³ Por. Rozdział 1., paragraf 2. niniejszej pracy, punkt: S. Kierkegaard.

⁷¹⁴ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11, s. 81.

⁷¹⁵ „Trzeba by tutaj wraz z Kierkegaardem pisać Jednostka przez duże J. Nie określał on tą nazwą izolowanej i anarchicznej chwili, jednostki empirycznej, lecz człowieka przeistoczonego w swym stosunku do Boga”. É. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, w: *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, s. 271.

⁷¹⁶ ZWW, s. 337. Wersja oryg.: CGB, s. 238.

⁷¹⁷ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11, s. 82.

ludzie poddawali się społecznym nawykom, presji czy konwencjom, zapominając o swojej wolności i niezależności, którą cechują się jako jednostki. Bierne uleganie wpływom środowiska i zbiorowości nie jest „egzystencją prawdziwą”. Ten rodzaj bycia jest deprecjonowany przez egzystencjalistów jako fałszywy⁷¹⁸. Podobnie T. Merton w „Nowym posiewie kontemplacji” akcentuje, że przeszkodą na drodze do bycia prawdziwą osobą są m.in. kolektywizm oraz uległość wobec tłumu i jego wymagań⁷¹⁹.

Powyższe zestawienie pozwala dostrzec, że Mnich w swoich spostrzeżeniach na temat relacji osoby do zbiorowości oraz do indywidualizmu jest blisko tego, co w tej kwestii mają do powiedzenia zarówno personaliści, jak i egzystencjaliści. Przedstawiciele obu nurtów zgadzają się, że człowiek – osoba nie jest tylko zwyczajnym członkiem grupy, anonimowym elementem zbiorowości. A właśnie do takiej roli został on sprowadzony przez kolektywizm⁷²⁰. Jak już zostało zaakcentowane, w pismach T. Mertona wpływ personalistów uwidacznia się w rozróżnianiu osoby i „indywiduum” oraz odrzuceniu indywidualizmu. Natomiast egzystencjalne pozostaje podkreślanie wyjątkowości jednostki oraz możliwość stawiania się autentycznym przez wolny wybór, niezależny od presji i wpływów „tłumu”.

2.6 STAĆ SIĘ OSOBĄ

„Community (of Persons) vs. Collectivity (of Individuals)”⁷²¹ – tak brzmi tytuł jednego z rozdziałów książki W. H. Shannona „Thomas Merton. An Introduction”. Autor ten w przywołanym tekście zwraca uwagę na charakterystyczne dla Mnicha przeciwstawienie wspólnoty - zbiorowości i osoby - jednostce. Jego zdaniem T. Merton coraz bardziej rozumiał, że prawdziwą walką w życiu człowieka jest „walka o zbudowanie ludzkiej wspólnoty – z jej wartościami ludzkiej godności, ludzkiej wolności, samotności i kontemplacji”⁷²². W takiej wspólnocie człowiek może żyć jako osoba, ponieważ nie ma w niej miejsca na izolację i alienację jednostek⁷²³. Bez wątpienia dla Mnicha z Gethsemani każdy człowiek jest stworzony na Boży obraz, jednak nie każdy potrafi to odkryć, realizować i żyć zgodnie z tym przeznaczeniem. Według o. Ludwika bowiem bycie w pełni osobą nie przychodzi automatycznie. Nie wystarczy się urodzić. W „Nowym posiewie kontemplacji”

⁷¹⁸ Por. Tamże, 106.

⁷¹⁹ Por. NPK, s. 65. Wersja orgy.: NSC, s. 41.

⁷²⁰ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11, s. 84 – 85.

⁷²¹ W. H. Shannon, *Thomas Merton. An Introduction*, s. 94. Tytuł wskazanego rozdziału można przetłumaczyć następująco: „Wspólnota (osób) przeciwko zbiorowości (indywiduów)”.

⁷²² Tamże, tłum. własne, s. 95.

⁷²³ Por. Tamże, s. 95 – 98.

podkreśla nawet: „jeśli jestem li tylko rzeczą zrodzoną z mojej matki, brakuje mi wiele do bycia osobą, którą powinienem być”⁷²⁴. Zatem nie chodzi tylko o to, by być jakąkolwiek osobą, ale by stać się dokładnie tą osobą, którą mam być w rzeczywistości⁷²⁵. Człowiek przychodzi na świat z piętnem grzechu pierworodnego, który wprowadza w istnienie ludzkie pewną sprzeczność. Powoduje ona, że człowiek stara się być kimś, kim nie jest i być nie może, ponieważ powinien być tylko tym kim jest tzn. może być tylko osobą znaną Bogu. Grzech natomiast podsuwa pokusę bycia kimś innym, kimś obcym Bogu⁷²⁶. Dlatego też trzeba włożyć wiele wysiłku w proces odkrywania tego, kim się jest i realizacji swojej prawdziwej oraz pełnej osobowości. Innymi słowy, potrzeba dużo pracy, żeby stać się osobą. Jednak czy jest to aż tak konieczne, a może nie ma potrzeby, aby szczególnie zabiegać o bycie prawdziwą osobą? Dla Mnicha odpowiedź na to pytanie może być tylko jedna. Stanie się osobą jest niezbędne, ponieważ to osoba ludzka jest zbawiona przez Boga, a nie ludzka natura. Bóg zbawia to, co jest niepowtarzalne, jedyne i wyjątkowe. Taka może być tylko konkretna osoba⁷²⁷. Jak zatem stać się osobą?

Podpowiedzi T. Mertona w tej kwestii można by streścić w słowach: wolność, miłość, samotność i Bóg. Bez wolności człowiek zamienia się w „maszynę”⁷²⁸. Wolność jest najbardziej podstawową ludzką potrzebą. Każde jej ograniczenie przez presję środowiska, żądania innych, lęk przed samodzielnym myśleniem i wyrażaniem swoich chęci oraz pragnień, uniemożliwiają bycie nie tylko osobą, ale i człowiekiem w pełni. Więcej nawet, rezygnacja z wolności jest rezygnacją z samego Boga, który dał ją człowiekowi⁷²⁹.

Wolność jest więc talentem ofiarowanym nam przez Boga, narzędziem, z którym mamy pracować. Jest to przyrząd, przy użyciu którego budujemy swoje życie, swoje szczęście. (...) Samo bycie musi bronić naszej prawdziwej wolności, bowiem jest ona najcenniejszym składnikiem naszego bytu. To nasza wolność czyni z nas Osoby, stworzone na obraz Boga⁷³⁰.

Fragment ten pokazuje, jak ważną rolę odgrywa wolność w stawaniu się osobą. Wolność jawi się tu nie tylko jako jakiś zewnętrzny element przypisany człowiekowi, lecz jest ona ukazana jako składnik ludzkiego bytu. Motyw ten pojawił się także w przywoływanym już

⁷²⁴ NPK, s. 48. Wersja oryg.: NSC, s. 27.

⁷²⁵ Por. Tamże, s. 47- 48. Wersja oryg.: NSC, s. 26 – 27.

⁷²⁶ Por. Tamże, s. 48. Wersja oryg.: NSC, s. 27.

⁷²⁷ Por. Tamże, s. 52. Wersja oryg.: NSC, s. 29 – 30.

⁷²⁸ Por. ZWW, s. 131 – 132. Wersja oryg.: CGB, s. 91.

⁷²⁹ Por. NPK, s. 199. Wersja oryg.: NSC, s. 157.

⁷³⁰ Tamże.

wcześniej fragmencie książki „Nowy człowiek”⁷³¹. Tak rozumiana wolność jest nieodzownym czynnikiem umożliwiającym stanie się osobą – obrazem Boga. Zakwestionowanie wolności i odrzucenie jej jest zaprzeczeniem samemu sobie. Skoro człowiek odrzuca coś, co stanowi ważny „składnik” jego bytu, nie może spodziewać się, że będzie bez niego pełną osobą. Czasami jednak ludzie nie potrafią odróżnić prawdziwej wolności od tzw. „wolności grzechu”⁷³², przez którą T. Merton rozumie „fałszywą spontaniczność, zachcianki”⁷³³. Mylenie tych jakże różnych rodzajów wolności jest główną przyczyną, która powoduje, że człowiek nie potrafi być w pełni sobą, tzn. osobą powołaną do istnienia przez Boga. Ulega on bowiem licznym pokusom, powierzchownym pragnieniom i zachciankom. Jednocześnie wydaje mu się, że swoboda w ich zaspokajaniu, często kosztem innych osób czy wartości, jest już pełnią i szczytem wolności. Natomiast każde ograniczenie traktuje jako zamach, na tak źle pojętą wolność, która w rzeczywistości okazuje się tylko namiastką czy iluzją wolności prawdziwej. Każdy, kto je, pije, pali, zaspokaja ciekawość czy zmysłowość wtedy, gdy tylko przyjdzie mu na to ochota, nie może uważać siebie za wolną osobę. Mnich zauważa: „taki ktoś wyrzekł się duchowej wolności i stał się sługą cielesnej podniety. Zatem jego umysł i wola nie są w pełni jego. Znajdują się one we władaniu jego skłonności”⁷³⁴. W rzeczywistości za ich pośrednictwem umysł i wola są pod kontrolą ludzi, którzy mogą owe skłonności zaspokoić. Nie zawsze zaspokojenie tych skłonności wiąże się z grzechem. Człowiek „nie grzeszy, ale po prostu robi z siebie idiotę, oszukując się, że jest prawdziwy, kiedy jego czynności przymusowe zredukowały go do cienia prawdziwej osoby”⁷³⁵. W życiu prawdziwie wolnym nie chodzi więc tylko o unikanie grzechu, lecz o odkrycie w sobie tej zdolności, zapisanej przez Boga w ludzkiej naturze.

Podsumowując tę część analiz, warto jeszcze zwrócić uwagę na charakterystyczne dla Trapisty zestawianie tego, co prawdziwe z fałszywym odpowiednikiem. Wolność prawdziwa przeciwstawiana jest zatem wolności fałszywej („wolności grzechu”). Dzięki pierwszej człowiek może stać się osobą, która została stworzona przez Boga i jest Mu znana. Natomiast wolność fałszywa odbiera taką możliwość, a tym samym przekreśla szansę na szczęście, a także na zbawienie.

⁷³¹ Por. NC, s. 39. Wersja oryg.: NEW, s. 31 – 32. Fragment ten był analizowany; por. Rozdział 2., paragraf 1. niniejszej pracy, punkt: *Natura ludzka przed i po pierwszym grzechu*.

⁷³² NPK, s. 199. Wersja oryg.: NSC, s. 157.

⁷³³ Tamże.

⁷³⁴ Tamże, s. 94. Wersja oryg.: NSC, s. 66.

⁷³⁵ Tamże.

Innym ważnym czynnikiem w stawaniu się osobą jest miłość. Bez niej podobnie jak bez wolności nie można mówić o osobie. Po raz kolejny w tym punkcie konieczne okazuje się przywołanie słów z „Nowego posiewu kontemplacji”:

Osoba jest ukonstytuowana przez utrzymującą się w wyjątkowy sposób zdolność do miłości – przez bezkompromisową zdolność troszczenia się o wszystkie byty stworzone przez Boga i przez Niego kochane⁷³⁶.

Zdolność do miłości jako czynnika czyniącego z istoty ludzkiej osobę wiąże się z koniecznością nawiązania relacji z innymi ludźmi. Miłość może realizować się tylko w odniesieniu do drugiej osoby. Idąc dalej, trzeba uznać, że tym, co stwarza szansę na bycie w pełni osobą, jest życie we wspólnocie. Należy jednak uważać, aby nie pomylić życia we wspólnocie z życiem w „tłumie”, w anonimowej zbiorowości. W poprzednim punkcie („Osoba – zbiorowość”) wspomniano o niebezpieczeństwie zatracenia jednostki w społeczności. Niemniej nie oznacza to, że z tego powodu trzeba unikać wszelkich odniesień międzyludzkich z obawy przed zagubieniem i utratą swojej niepowtarzalności. Konieczne jest raczej właściwe kształtowanie relacji, tak, żeby były one w pełni ludzkie, to znaczy, aby opierały się na dialogu i wzajemnej miłości. Wówczas wspólna egzystencja będzie życiem we wspólnocie, a to z kolei przyczynia się do bycia bardziej osobą⁷³⁷.

Jednak, jak zauważa T. Merton, zdarzają się sytuacje, w których „kolektywność coraz bardziej pochłania osobę swoją bezkształtną i pozbawioną oblicza masą”⁷³⁸, a miłość jest utożsamiana z konformizmem. Wówczas coraz bardziej prawdziwą i rzeczywistą staje się potrzeba samotności⁷³⁹. Samotności tej nie należy rozumieć jako wycofania i zamknięcia się w swoim świecie indywidualisty. Ten rodzaj samotności jest fałszywy i nie przyczynia się z pewnością do bycia w pełni osobą. Osoba realizuje się i spełnia tylko w prawdziwej samotności. Dzięki niej możliwa jest także miłość. Jak to rozumieć? Dla Mnicha jest to oczywiste. Wyjaśnia on:

Nie może być współczucia bez pewnego elementu samotności, ponieważ kiedy człowiek gubi się w kołach społecznej maszyny, nie jest już świadom ludzkich potrzeb jako kwestii osobistej odpowiedzialności. (...) Idź na pustynię nie po to, by uciec od innych ludzi, ale by znaleźć ich w Bogu⁷⁴⁰.

Słowa te potwierdzają nie tylko potrzebę miłości i samotności w stawaniu się prawdziwą osobą, ale odsłaniają także kolejny istotny „czynnik”. Jest nim Boża ingerencja w życie

⁷³⁶ Tamże, s. 65. Wersja oryg.: NSC, s. 42.

⁷³⁷ Por. Tamże, s. 67. Wersja oryg.: NSC, s. 43 – 44.

⁷³⁸ Tamże, s. 65. Wersja oryg.: NSC, s. 42.

⁷³⁹ Por. Tamże.

⁷⁴⁰ Tamże.

człowieka. Bez tego ostatniego „elementu” niemożliwe jest stanie się osobą, ponieważ człowiek o własnych siłach nie potrafiłby osiągnąć prawdziwej wolności, miłości i samotności. Popadałby w skrajności, jakimi są indywidualizm lub kolektywizm, w których nie ma miejsca ani na miłość, ani na samotność, ani tym bardziej na wolność. T. Merton widzi, że ludzkie wysiłki bez Bożego wsparcia nie przynoszą spodziewanego rezultatu. Z tego powodu pisze:

Bóg jest trawiącym ogniem. On jeden może nas uszlachetnić jak złoto i oddzielić nas od żużlu i osadu naszych samolubnych indywidualności, by nas stopić w całość doskonałej jedności, która będzie na zawsze odzwierciedlać Jego własne Jedyne życie w Trójcy⁷⁴¹.

Wypowiedź ta ukazuje, gdzie ostatecznie tkwi źródło osobowego życia człowieka. Jest nim życie Trójcy. Jej jedność ma być odzwierciedlana przez jedność międzyludzkich relacji, w których każdy zachowuje to, co niepowtarzalne i nieprzekazywalne, a jednocześnie pozostaje we wspólnocie i miłości z innymi. Nie ogranicza swojej wolności oraz wolności innych osób, szanując potrzebę samotności innych i swoją własną. Jedność Trójcy powinna również być wzorem dla jedności osoby ludzkiej. Jak należy to rozumieć? W „Nowym posiewie kontemplacji” T. Merton stwierdził, że każdy, kto żyje w „rozdwójeniu”, jest tylko jednostką, a nie osobą. Ktoś taki nie jest już „rzeczywisty” i „żyje w śmierci”⁷⁴². Podobne przekonanie wyraża w „Doświadczeniu wewnętrznym. Zapiskach o kontemplacji”. Pisząc o kontemplacji, podkreśla tu konieczność „odkrycia twojej fundamentalnej i naturalnej jedności”⁷⁴³ oraz „zintegrowania (...) podzielonej na części istoty w skoordynowaną i prostą całość oraz nauczenie się życia jako zjednoczona osoba ludzka”⁷⁴⁴.

Czytelnik pism T. Mertona w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie, jak stać się osobą?, może sięgnąć także po książkę „W natarciu na niewypowiadalne”. W pozycji tej Autor podaje dwie metody wyzwolenia do zostania „dojrzałą jednostką”⁷⁴⁵. Pierwsza z nich to „życie aktywne, które zrywa z niewolą konieczności, bacząc na potrzeby innych i bezinteresownie im służąc”⁷⁴⁶. Drugą formą wyzwolenia jest kontemplacja. Tego sposobu życia nie można traktować jako zwykłej ucieczki od rzeczywistości i obowiązków społecznych. Jest to raczej

⁷⁴¹ Tamże, s. 80. Wersja oryg.: NSC, s. 55.

⁷⁴² Por. Tamże, s. 61. Wersja oryg.: NSC, s. 38.

⁷⁴³ DWZK, s. 27. Wersja oryg.: INEX, s. 3 – 4.

⁷⁴⁴ Tamże.

⁷⁴⁵ NN, s. 31.

⁷⁴⁶ Por. Tamże.

wejście w samotność i rezygnacja z „empirycznej jaźni”⁷⁴⁷ oraz zmierzenie się z własną pustką i nicością.

Człowiek, – podkreśla Autor – który odważy się być sam, może z czasem pojąć, że *pustka i bezużyteczność*, które spotykają się z lękiem i potępieniem umysłu zbiorowego, to warunki konieczne do zmierzenia się z prawdą⁷⁴⁸.

W powyższym paragrafie ponownie ukazano, jak wielkie znaczenie w procesie stawania się osobą ma według T. Mertona samotność. Proces ten zakłóca zarazem bierne poddawanie się „umysłowi zbiorowemu”. Jednak wszystkie wskazane powyżej czynniki: wolność, miłość i samotność, bez Bożego działania nie zagwarantują sukcesu w drodze do stawania się prawdziwą osobą. Ludzkie wysiłki w tym względzie są niewystarczające i potrzebują nieustannego wsparcia Boga.

2.7 STAĆ SIĘ OSOBĄ – KONFRONTACJA Z PERSONALIZMEM I EGZYSTENCJALIZMEM

Obecny w pismach T. Mertona problem stawania się osobą jest wyraźnym śladem obecności i wpływów filozofii egzystencjalnej oraz personalistycznej. Widoczne było to już w części pracy poświęconej relacjom semantycznym pomiędzy pojęciami: osoba – jednostka, osoba – zbiorowość. Bez wątplenia dla przedstawicieli obu nurtów filozoficznych niewystarczające było ujęcie osoby zaproponowane przez Boecjusza, zgodnie z którym istota ludzka nie może być bardziej lub mniej osobą, po prostu nią jest. Natomiast myśliciele współcześni przyjmują, że można stawać się osobą, można też przestać nią być. Właśnie w tym miejscu refleksje o. Ludwika spotykają się z przemyśleniami zarówno personalistów, jak i egzystencjalistów - stawanie się osobą jest procesem. É. Mounier we „Wprowadzeniu do egzystencjalizmów” zanotował: „Życie osobowe nie rodzi się ukształtowane w pełni wraz z życiem. Każda jednostka musi od nowa rozpoczynać zdobywanie go. To właśnie jest sensem czasu, który trwa”⁷⁴⁹. Słowa te wyraźnie wskazują na proces, który dokonuje się w człowieku. Dobrze również korespondują z cytowanym już fragmentem z „Nowego posiewu kontemplacji”: „jeśli jestem li tylko rzeczą zrodzoną z mojej matki, brakuje mi wiele do bycia osobą, którą powinienem być”⁷⁵⁰. Mnich jednoznacznie wskazuje na potrzebę

⁷⁴⁷ Tamże.

⁷⁴⁸ Tamże.

⁷⁴⁹ É. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, w: *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, s. 274.

⁷⁵⁰ NPK, s. 48. Wersja oryg.: NSC, s. 27.

stawania się osobą. Nie wystarczy zadowolić się faktem, że posiadamy zespół wrodzonych cech, które konstytuują nas jako istoty ludzkie. Sama przynależność do rodzaju ludzkiego nie wystarcza, aby określić siebie mianem „osoby” - może okazać się, że jest się tylko „rzeczą”⁷⁵¹.

Proces stawania się osobą może być różnie ujmowany i prezentowany przez różnych filozofów. Inaczej widzą go egzystencjaliści, a inaczej personaliści. Dla pierwszych ważna jest „egzystencja autentyczna”, którą trzeba zdobywać i kształtować przez dokonywanie wyborów. S. Kierkegaard rozumie istnienie jako nieustanne wybieranie swojego prawdziwego „Ja”, a „egzystencja” jest dla niego „procesem stawania się”⁷⁵². W takim ujęciu to właśnie wybór, a z nim wolność, odgrywają istotną rolę. Podobny kierunek myślenia widać u K. Jaspersa. F. Copleston, analizując jego filozofię, zauważył:

Byt, który przeciwstawia się światu przedmiotów w tym sensie, że nie sposób powiedzieć o nim właściwie, że „jest”, jest bytem stanowiącym z istoty możliwość własnego bytu. To właśnie Jaspers nazywa *Existenz*. (...) Nieustannie stwarzam jakby siebie, czyli swobodnie urzeczywistniam mój byt poprzez moje wybory. Egzystencja w sensie *Existenz* jest zawsze egzystencją możliwą⁷⁵³.

Byt ludzki został tu ukazany jako przeciwny światu rzeczy, a egzystencja jako ciągle stwarzanie siebie przez dokonywane wybory. Zatem również tutaj mowa jest o procesie, który musi przejść człowiek chcący urzeczywistniać siebie. Także według G. Marcela człowiek staje się osobą. Dokonuje się to przez wychodzenie poza siebie oraz nawiązywanie prawdziwego i głębokiego kontaktu z innymi osobami: ludźmi i Bogiem⁷⁵⁴. J. P. Sartre również uważa, że „człowiek nie *jest*, ale tworzy siebie”⁷⁵⁵. Jednak filozof ten w przeciwieństwie do poprzednich egzystencjalistów odrzucał Boga jako warunek konieczny do zagwarantowania wolności człowiekowi. Jego zdaniem uznanie Boga powoduje, że człowieka postrzega się jak „rzecz”, a to jest zaprzeczeniem pojmowania człowieka jako istoty wolnej⁷⁵⁶.

Powyższe uwagi, dotyczące myśli wybranych egzystencjalistów, pokazują kierunek, w którym idą ich spostrzeżenia. Mimo różnic w postrzeganiu rzeczywistości, a także stosowanej terminologii, pozostają zgodni co do tego, że człowiek staje się, wybiera i urzeczywistnia siebie przez wolny wybór. Potrzebny jest zatem pewien proces

⁷⁵¹ Pomimo użycia takiego określenia („rzecz”) w odniesieniu do człowieka, należy zaznaczyć, że u T. Mertona nie spotyka się stopniowania człowieczeństwa.

⁷⁵² Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11, s. 114.

⁷⁵³ Tamże, s. 118.

⁷⁵⁴ Por. Tamże, s. 125.

⁷⁵⁵ W. A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, s. 380.

⁷⁵⁶ Por. Tamże.

w dochodzeniu do „prawdziwego ja”. Na właściwy jego przebieg mogą mieć wpływ różnorodne czynniki, jednak najistotniejsza jest wolność⁷⁵⁷. Nie sposób nie zauważyć, że poglądy egzystencjalistów znane były T. Mertonowi, dlatego jego refleksja wpisuje się w ich intuicję. Jak już zostało ukazane, według Mnicha, człowiek staje się osobą. Nie może być tylko „rzeczą” zrodzoną z matki. Brakuje mu wówczas wiele do tego, by określić go mianem bytu osobowego. Mnich, podobnie jak przywołani filozofowie, także dostrzega niezastąpioną rolę wolności w drodze do bycia osobą, choć nie zapomina również o znaczeniu kontaktów z innymi ludźmi i Bogiem.

Wpływ na poglądy T. Mertona w odniesieniu do kwestii stawania się osobą wywierały też dzieła personalistów, z którymi się zapoznawał. Przykładowo w 1952 r. w jednym z dzienników „A Search for Solitude: Pursuing the Monk’s True Life” odwoływał się do książki É. Mouniera „Personalizm”⁷⁵⁸. Zwrócił wówczas uwagę na podkreślaną przez filozofa konieczność definiowania osoby przez zdolność do komunikacji. Przypominając myśl autora „Personalizmu”, można przywołać fragment dzieła:

Osoba istnieje tylko zwracając się ku drugiemu człowiekowi, tylko poprzez drugiego człowieka może siebie poznać, tylko w drugim człowieku może siebie odnaleźć⁷⁵⁹.

Dalej É. Mounier wyjaśnia:

Można by niemal powiedzieć, że istnieję jedynie w takim stopniu, w jakim istnieję dla kogoś drugiego, względnie: być – znaczy kochać⁷⁶⁰.

T. Merton, czytając dzieło É. Mouniera, z pewnością musiał natknąć się na te słowa. Jak wielki wpływ miały one na jego refleksję, nie sposób ocenić. Można tylko przypuszczać, że musiały go zainspirować, ponieważ kilka lat po ich lekturze T. Merton w „Nowym posiewie kontemplacji” akcentował: „Osoba jest ukonstytuowana przez utrzymującą się w wyjątkowy sposób zdolność do miłości (...)”⁷⁶¹.

Słowa te wskazują na to, iż Trapiście z pewnością bliskie były uwagi É. Mouniera, który chętnie odwoływał się np. do G. Marcela. Choć „Personalizm” nie był jedynym dziełem kształtującym poglądy Mnicha, jednak można uznać, że obok intuicji wspomnianych egzystencjalistów, myśl É. Mouniera pozostawiła swój ślad w refleksji Autora „Nowego posiewu kontemplacji”.

⁷⁵⁷ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11, s. 127.

⁷⁵⁸ Por. SFS, s. 69.

⁷⁵⁹ É. Mounier, *Personalizm*, w: *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, s. 37.

⁷⁶⁰ Tamże.

⁷⁶¹ NPK, s. 65. Wersja oryg.: NSC, s. 42.

Nie sposób wyraźnie wskazać na jednego myśliciela, jedno dzieło, czy choćby jeden nurt filozoficzny mający decydujący wpływ na Mnicha. Pewne jest natomiast to, że bliskie są mu poglądy wskazujące potrzebę stawania się osobą przez wolny wybór, a także, w nie mniejszym stopniu, poprzez kontakt i relację z ludźmi oraz Bogiem.

3. WOLNOŚĆ

„Wolność” należy z pewnością do tych pojęć, które w historii filozofii oraz teologii były różnorodnie definiowane. Dlatego – ze względu na złożoność powyższego zagadnienia – w niniejszej pracy wolność będzie rozpatrywana tylko w kontekście jej związku z bytem ludzkim. Oczywiście nie sposób zupełnie uniknąć powiązań tego tematu z innymi.

W celu lepszego zrozumienia Mertonowskiego pojmowania wolności trzeba przyrzeć się najpierw temu, jaką rolę odgrywała ona w jego życiu. Dopiero na tym tle zostanie zaprezentowana koncepcja wolności jaką można odnaleźć w pismach Trapisty.

3.1 WOLNOŚĆ T. MERTONA

W. H. Shannon, jako redaktor piątego zbioru listów T. Mertona, we wstępie do książki zatrzymuje się nad tytułem zbioru „Witness to Freedom: The Letters of Thomas Merton in Time of Crisis”⁷⁶². Już na początku wprowadzenia stwierdza: „Wierzę w to, że ten tytuł jest odpowiedni – jako podsumowanie życia Mertona. On znał wagę wolności; on znał także, szczególnie z własnego doświadczenia, bariery, które ograniczają wolność (...)”⁷⁶³. Jak zatem Mnich pojmował i przeżywał wolność w swoim życiu? W trzech kolejnych publikacjach: we wspomnianym wstępie do zbioru listów T. Mertona, w „The Thomas Merton Encyclopedia” oraz w „Thomas Merton. An Introduction” W. H. Shannon wskazał na trzy etapy Mertonowskiego wzrastania w wolności⁷⁶⁴. Inny autor, M. B. Pennington, w książce „Thomas Merton – brat, mnich. W poszukiwaniu prawdziwej wolności” wyróżnił siedem etapów na drodze T. Mertona do prawdziwej wolności⁷⁶⁵. Według niego pierwszym etapem było poszukiwanie wolności typowo ludzkiej rozumianej jako wolność od zakazów, prowadzącej w przypadku młodego T. Mertona do nadużyć. Kolejnymi etapami były: poszukiwanie wolności wiary i wolności monastycznego życia. „W ramach tego życia szukał dalej, znajdując wolność otwarcia się na całą rzeczywistość. Następny krokiem było szukanie wolności życia eremickiego. W tym wszystkim szukał on wolności ostatecznej integracji,

⁷⁶² „Witness to freedom” można przetłumaczyć jako: „Świadek wolności”.

⁷⁶³ W. H. Shannon, *Introduction*, tłum. własne, w: WTF, s. VIII.

⁷⁶⁴ Por. Tamże, s. VIII – XII; W. H. Shannon, *Freedom*, w: *The Thomas Merton Encyclopedia*, s. 164 – 166; tenże, *Thomas Merton. An Introduction*, s. 98 – 101.

⁷⁶⁵ M. B. Pennington, *Thomas Merton – brat, mnich. W poszukiwaniu...*, s. 77.

która przygotowała go do wkroczenia w wolność najwyższą – wolność Królestwa Niebieskiego”⁷⁶⁶.

Obie propozycje periodyzacji życia Trapisty (na trzy i siedem okresów) pozostają względem siebie komplementarne. Jednak dla potrzeb niniejszej pracy wykorzystany zostanie podział zaproponowany przez W. H. Shannona. Według niego pierwszy etap poszukiwania wolności przypadał na lata wczesnej młodości oraz czas studiów w Cambridge. Wówczas T. Merton rozumiał i przeżywał wolność jako swobodę robienia tego, na co ma ochotę. Można jednak przypuszczać, że początek tych poszukiwań miał miejsce już we wczesnym dzieciństwie. Nie bez wpływu była tu postawa Ruth Merton, matki Thomasa, która chciała, aby jej syn był niezależny i miał własne zdanie⁷⁶⁷. Także ojciec swoim przykładem pokazywał mu drogę do wolności. Będąc malarzem, często podróżował. Swoją pasję zaszczepił u syna. T. Merton najpierw z ojcem, a później sam odbył wiele wypraw⁷⁶⁸ po Europie i Ameryce. Okazało się jednak, że swoboda przemieszczania się i poznawania nowych miejsc nie przyniosła doświadczenia wolności, które mogłoby zaspokoić pragnienie T. Mertona. Rozczarowanie dotychczas prowadzonym trybem życia powoli prowadziło go do wewnętrznej przemiany. Początek drugiego okresu życia Myśliciela wiąże się z przeżytym w 1938 r. nawróceniem, a następnie wstąpieniem w 1941 r. do zakonu w Gethsemani. Wydarzenie to opisywał w „Siedmiopiętrowej górze”: „Brat Mateusz zamknął za mną bramę i tak znalazłem się w czterech ścianach mojej nowej wolności”⁷⁶⁹. Czas ten był dla Mnicha okazją do nowego odkrywania wolności przez posłuszeństwo regułom, zasadom i przełożonym. Tak jak pierwszy etap był naznaczony buntem wobec wszelkich ograniczających swobodę przepisów, tak też etap drugi odznaczał się niezwykle posłuszeństwem Trapisty wobec zasad moralnych, zakonnych i woli opata. Jednak na tym poszukiwanie prawdziwej wolności przez T. Mertona nie zakończyło się. Praktykowanie posłuszeństwa doprowadziło Mnicha do trzeciego etapu poszukiwań. Ten okres charakteryzował się postrzeganiem wolności w kontekście relacji do Boga. „W kontemplacji spotykamy Boga i w tym spotkaniu odkrywamy naszą głęboką wolność”⁷⁷⁰. Wolność doświadczana w kontemplacyjnym spotkaniu z Bogiem była związana z doświadczeniem „prawdziwego ja” w Bogu. Taka wolność uwalnia od iluzji i zmusza do wzięcia

⁷⁶⁶ Tamże.

⁷⁶⁷ SG, s. 17.

⁷⁶⁸ Por. M. B. Pennington, *Thomas Merton – brat, mnich. W poszukiwaniu...*, s. 84 – 95.

⁷⁶⁹ SG, s. 450.

⁷⁷⁰ W. H. Shannon, *Freedom*, tłum. własne, w: *The Thomas Merton Encyclopedia*, s. 164.

odpowiedzialności za swoje życie oraz uczy podejmowania samodzielnych decyzji. Jest ona czymś więcej niż prostym przestrzeganiem zbioru reguł⁷⁷¹.

Już ta krótka charakterystyka odkrywania przez T. Mertona różnych aspektów wolności pozwala dostrzec, że jego rozważania opierały się na osobistym doświadczeniu. Dlatego ważne jest przynajmniej zarysowanie głównych etapów jego drogi do odnalezienia prawdziwej wolności. W. H. Shannon w zakończeniu wstępu do zbioru listów Mnicha podkreślił, że całe jego życie było walką o wolność, a jego pisma należy traktować jako wyraz tej walki⁷⁷². Natomiast M. B. Pennington zauważył, że „życie ojca Ludwika dzieli się wyraźnie na dwie równe części: dwadzieścia siedem lat na zewnątrz klasztoru i dwadzieścia siedem lat w klasztorze. Większość czasu w pierwszym okresie spędził na używaniu fałszywej wolności; natomiast cały drugi okres poświęcił na odnajdywanie wolności prawdziwej”⁷⁷³.

3.2 WOLNOŚĆ W UJĘCIU T. MERTONA

Co Autor, który prawie całe życie poświęcił poszukiwaniu prawdziwej wolności, ma do powiedzenia na jej temat? W celu udzielenia wyczerpującej odpowiedzi na to pytanie należałoby przygotować samodzielne opracowanie poświęcone tylko temu problemowi. Nie można jednak zupełnie pominąć go przy omawianiu zagadnień antropologicznych, zwłaszcza kiedy w refleksji T. Mertona poszukuje się wpływów egzystencjalizmu i personalizmu.

Mnich – o czym już wspomniano - wyjaśnił, że wolność jest w życiu człowieka „talentem” i „narzędziem”⁷⁷⁴ danym przez Boga. To stwierdzenie sugerowałoby, że o. Ludwik podkreślał jej transcendentny charakter. Jednak już nieco dalej Trapista nazywa ją „najcenniejszym składnikiem naszego bytu”⁷⁷⁵. Zatem bez wolności byt ludzki będzie niekompletny. Bez wolności człowiek nie będzie w pełni osobą, tą stworzoną i powołaną do istnienia przez Boga Stwórcę. Tak ważna rola wolności w procesie stawania się osobą prowokuje do głębszych badań tego zagadnienia. Dlatego podjęta zostanie próba ukazania tego, czym jest wolność według T. Mertona, a także tego jako rozumie jej poświęcenie oraz drogę prowadzącą do odkrycia prawdziwej wolności.

⁷⁷¹ Por. Tamże, s. 164 – 165.

⁷⁷² Por. W. H. Shannon, *Introduction*, w: WTF, s. XII.

⁷⁷³ M. B. Pennington, *Thomas Merton – brat, mnich. W poszukiwaniu...*, s. 82.

⁷⁷⁴ NPK, s. 199. Wersja oryg.: NSC, s. 157.

⁷⁷⁵ Tamże.

W samym rozumieniu wolności przez Autora „Siedmiopiętrowej góry” z pewnością istotne jest ukazywanie jej jako daru Bożego dla człowieka. Nie jest ona czymś, co ludzie tylko o własnych siłach zdobywają i wypracowują, lecz jest czymś, co ma swoje źródło w Stwórcy⁷⁷⁶.

Tak więc od pierwszej chwili swego zaistnienia Adam oddychał nieskończenie czystym powietrzem wolności – wolności, która została wlana do jego duszy bezpośrednio przez Boga w akcie stworzenia⁷⁷⁷.

Dalej Trapista zauważył także, że „duchowa wolność” ofiarowana przez Boga jest mocno „zakorzeniona w samej jego (ludzkiej) istocie”⁷⁷⁸. Przez głęboki związek Adama z Bogiem można było nawet, według T. Mertona, mówić, iż „Adam należał do Boga – to znaczy należał do Wolności”⁷⁷⁹. Ta przynależność powodowała, że m.in. „Wolność” była jakby bytem lub naturą człowieka. Nie znaczy to, że Adam mógł o własnych siłach i tylko mocą własnej ludzkiej natury być prawdziwie wolny. Chodzi tu raczej o to, że Wolność i inne dary nadprzyrodzone miały być jego „nadnaturą”⁷⁸⁰. Został on bowiem stworzony by „żyć jak bóg”⁷⁸¹. Przez grzech stracił jednak tę pierwotną wolność. Nie chodzi tu bynajmniej o wolność jako zdolność wyboru, lecz o wolność, dzięki której bez problemu osiąga się miłość, będącą celem stworzenia człowieka⁷⁸². W wyniku upadku „spontanizm” natury została zastąpiona przez niepokój i słabość woli⁷⁸³ oraz „fałszywą spontanizm”. Przez tę ostatnią należy rozumieć chęć zaspokajania swoich zachcianek i chwilowych kaprysów. Nie jest to jednak wolność, a raczej rodzaj swobody⁷⁸⁴. Już tylko tych kilka uwag wyraźnie sugeruje, że dla T. Mertona wolność jest czymś, co zostało wpisane w ludzką naturę, w ludzki byt. Bez niej człowiek nie może być w pełni sobą.

Szukając odpowiedzi na pytanie: „Czym jest wolność?”, nie można zapomnieć o rozdziale z książki „Nowy posiew kontemplacji”. W tym krótkim tekście o. Ludwik próbuje udzielić odpowiedzi na tytułowe pytanie. Na początku wskazuje granice wolności i zauważa, że najniższą granicą jest możliwość dokonania wyboru pomiędzy dobrem a złem. Każdy wybór zła niszczy wolność, natomiast doskonałość duchowej wolności zależy od wyboru dobra. Wybierając dobro, człowiek staje się prawdziwie wolny, a jego udziałem jest Boży

⁷⁷⁶ Por. NC, s. 31. Wersja oryg.: NEW, s. 24.

⁷⁷⁷ Tamże, s. 38 - 39. Wersja oryg.: NEW, s. 31.

⁷⁷⁸ Tamże, s. 39. Wersja oryg.: NEW, s. 31.

⁷⁷⁹ Tamże.

⁷⁸⁰ Por. Tamże. Wersja oryg.: NEW, s. 32.

⁷⁸¹ Tamże.

⁷⁸² Por. Tamże, s. 47, 74. Wersja oryg.: NEW, s. 38 - 39, 64 - 65.

⁷⁸³ Por. Tamże, s. 74. Wersja oryg.: NEW, s. 64 - 65.

⁷⁸⁴ Por. NPK, s. 194, 199. Wersja oryg.: NSC, s. 153, 157.

pokój i szczęście. W Bogu nie ma bowiem miejsca na zło i grzech. T. Merton może więc powiedzieć, że

wszelka prawdziwa wolność przychodzi do nas jako nadprzyrodzony dar Boga, jako uczestnictwo w istocie Jego Wolności, przez Miłość, jaką wlewa w nasze dusze, jednocząc je w sobie, najpierw w doskonałym przyzwoleniu, a potem w przemieniającym zjednoczeniu Jego i naszej woli⁷⁸⁵.

Słowa te potwierdzają, że wolność ma swoje źródło w Bogu. Dzięki niej osiągamy też prawdziwe szczęście. Natomiast rezygnacja z wolności jest właściwe rezygnacją z Boga i samych siebie. „To nasza wolność czyni z nas Osoby stworzone na obraz Boga”⁷⁸⁶. Dlatego nie można się jej wyrzekać (w przeciwieństwie do „fałszywej spontaniczności”⁷⁸⁷, którą należy odrzucić). Jednak, jak zauważa Mnich, prawdziwej wolności jest ciągle zbyt mało, ponieważ ludzie wolą poświęcić wolność duchową po to tylko, aby zaspokoić i zrealizować wolność niższego rzędu. „Każdy rezygnuje z prawości osobistej (wolności duchowej) na rzecz bezpieczeństwa, ambicji, przyjemności, względnie po to, aby go pozostawiono w spokoju”⁷⁸⁸. Taka diagnoza sugeruje, iż prawdziwa wolność duchowa nie jest czymś łatwym i prostym do zdobycia. Pozwala to również sądzić, że Trapista hierarchizuje różne rodzaje wolności, wskazując na co najmniej dwa z nich – wolność wyższą i niższą. Ta pierwsza to wolność duchowa, dzięki której człowiek staje się naprawdę sobą. Ona też wiąże się z miłością i posłuszeństwem. Druga natomiast pozwala nam na zaspokajanie własnych zachcianek. Takie rozumienie wolności duchowej jest bliskie egzystencjalistycznemu rozumieniu wolności, według którego to właśnie wolność sprawia, że człowiek staje się naprawdę sobą. W ujęciu T. Mertona jest ona czynnikiem, bez którego niemożliwa byłaby prawdziwa egzystencja. To także zbliża go do egzystencjalistów.

Nieco więcej światła na Mertonowskie rozumienie wolności rzucają kolejne fragmenty „Nowego posiewu kontemplacji”, w których o. Ludwik zastanawia się, czy jest na świecie przynajmniej dwadzieścia osób, widzących „rzeczy takimi, jakie naprawdę są”⁷⁸⁹. Co takie widzenie ma wspólnego z wolnością? Mnich wyjaśnia:

Oznaczałoby to, że jest dwudziestu ludzi, którzy nie podlegają władzy ani nawet wpływowi jakiegokolwiek przywiązania do rzeczy stworzonej, do własnego „ja” bądź

⁷⁸⁵ Tamże, s. 197. Wersja oryg.: NSC, s. 156.

⁷⁸⁶ Tamże, s. 199. Wersja oryg.: NSC, s. 157.

⁷⁸⁷ Tamże.

⁷⁸⁸ ZWW, s. 122. Wersja oryg.: CGB, s. 83.

⁷⁸⁹ NPK, s. 200. Wersja oryg.: NSC, s. 158.

dowolnego daru Boga, nawet najwyższej i najczystszej z Jego nadprzyrodzonych łask⁷⁹⁰.

W polskim tłumaczeniu nie pada słowo „wolność”, jednak tekst oryginalny tłumaczony dosłownie brzmiałby: „Oznaczałoby to, że jest dwudziestu ludzi, którzy są wolni (...)”⁷⁹¹. Zatem nie ma wątpliwości co do tego, że jednym z istotnych aspektów wolności jest to, iż pozwala ona widzieć wszystko takim, jakie rzeczywiście jest. Wolność od wpływu innych, presji otoczenia czy różnego rodzaju przywiązań sprawia, że człowiek realnie postrzega siebie i innych. Można nawet powiedzieć, że jego poznanie jest wolne od fałszu. Choć Mnich nie wierzy w to, że takich ludzi jest na całym świecie aż dwudziestu, jednak ma nadzieję, że jest ich przynajmniej od jednego do dwóch⁷⁹². Te osoby nie tylko widzą rzeczy takimi, jakie są, ale – według T. Mertona - również same są rzeczywiste i prawdziwe. Można uznać, że posiadają, wspominaną już, wolność ontologiczną.

Podsumowując tę część analiz, warto zauważyć, że wolność dla o. Ludwika jest darem Boga dla człowieka. Bez niej nie jest możliwe bycie w pełni osobą i właściwe postrzeganie rzeczywistości. O. Ludwik wskazuje też dwa rodzaje wolności, tzn. wolność duchową, która w swej najdoskonalszej postaci jest niezdolnością do „dokonania złego wyboru”⁷⁹³ oraz wolność niższego rzędu, która sprowadza się do zaspokajania własnych kaprysów. Istnieje też wolność natury ludzkiej. Ta ostatnia „oznacza obojętność względem dobrych i złych wyborów, jest niczym więcej, jak tylko zdolnością, możliwością, czekającą na spełnienie przez łaskę, wolę i nadprzyrodzoną miłość Bożą”⁷⁹⁴.

3.2.1 POŚWIĘCENIE WOLNOŚCI

Podobnie jak dla egzystencjalistów, tak też dla T. Mertona wolność odgrywa niezwykle ważną rolę i byciu i stawianiu się osobą. W odniesieniu do tego nieco zaskakujące mogą być stwierdzenia Mnicha, w których niejako domaga się rezygnacji z wolności. Takie wymagania, muszą być właściwie odczytane, aby nie stwarzały możliwości opaczego ich rozumienia. Jaką rezygnację, z czego i w jakim celu miał na myśli Trapista?

Punktem wyjścia do analizy tej kwestii niech będzie dłuższy, częściowo cytowany już, fragment książki „Nowy człowiek”:

⁷⁹⁰ Tamże.

⁷⁹¹ NSC, s. 158.

⁷⁹² NPK, s. 200. Wersja oryg.: NSC, s. 158.

⁷⁹³ Tamże, s. 196. Wersja oryg.: NSC, s. 156.

⁷⁹⁴ Tamże.

Innymi słowy, człowiek jest żywy (...) nade wszystko wtedy, gdy jest świadomy realności i nienaruszalności swej własnej wolności, a równocześnie jest świadomy, że jest władny poświęcić tę wolność całkowicie na rzecz celu, dla którego została mu ona dana. (...) Człowiek „odnajduje siebie” i jest szczęśliwy wtedy, kiedy jest w stanie uświadomić sobie, że jego wolność żywo i spontanicznie ukierunkowuje cały jego byt na cel, który w swym najgłębszym duchowym centrum pragnie osiągnąć. Tym celem jest życie w najpełniejszym sensie tego słowa (...) ⁷⁹⁵.

Autor powyższej wypowiedzi oczekuje, że człowiek będzie w stanie poświęcić swoją wolność - dar Boży, „najcenniejszy składnik naszego bytu” ⁷⁹⁶, dążąc do pewnego celu. Ten cel musi być szczególny, skoro nawet ma zostać podporządkowana mu ludzka wolność. Więcej nawet, wolność została dana właśnie ze względu na ten cel, a jest nim życie. Nie chodzi tu bynajmniej o życie jednostki skupionej na samej sobie, o nietrwałe i kruche życie, które zakończy się śmiercią. Mnich myślał raczej o życiu, które wykracza poza egoistyczne i egocentryczne „ja”. Jest to życie, mające swój fundament w Chrystusie, w Bogu ⁷⁹⁷. Takiemu życiu ma służyć wolność, będąca „składnikiem” bytu ludzkiego. Można zatem przypuszczać, że temu życiu ma służyć cały ludzki byt, cały człowiek, a nie tylko jakiś jego „element”. Ta służba i poświęcenie realizacji wspomnianego celu wydają się proste, a życie prawdziwym życiem naturalne dla każdego człowieka. Jak zauważa o. Ludwik, jest tak tylko w teorii:

Człowiek prawdziwie żyje wówczas, kiedy jest świadomy, że sam jest panem swego przeznaczenia do życia lub śmierci; świadomy faktu, że ostateczne spełnienie lub zatrata zależą od jego własnego, wolnego wyboru, świadomy swej zdolności do decydowania o sobie samym ⁷⁹⁸.

Według Trapisty, po skażeniu grzechem ludzkiej natury opis ten nie odpowiada w pełni rzeczywistości. Człowiek uwikłany w grzech i zmuszony do ciągłego zmagania pomiędzy życiem i śmiercią nie może czuć się jak pan decydujący o sobie. Jego wolność w tej sytuacji ogranicza się do podjęcia decyzji, by wołać o pomoc. Zatem władza i panowanie człowieka realizują się w momencie „agonii”, bo w tej agonii woła on do Boga; w tej agonii jest równocześnie bezsilny i wszechmocny ⁷⁹⁹. Bezsilność człowieka staje się jego siłą w Bogu. Na potwierdzenie tego oraz dla zobrazowania sytuacji człowieka o. Ludwik posłużył się fragmentem Psalmu 17 ⁸⁰⁰. Następnie podkreślił, że prawdziwe życie niemożliwe jest bez wolności. Stwierdził nawet, iż życie to wolność „przekraczania własnego *ja* oraz bytowania

⁷⁹⁵ NC, s. 11. Wersja oryg.: NEW, s. 6.

⁷⁹⁶ NPK, s. 199. Wersja oryg.: NSC, s. 157.

⁷⁹⁷ Por. NC, s. 11. Wersja oryg.: NEW, s. 6.

⁷⁹⁸ Tamże.

⁷⁹⁹ Tamże, s. 12. Wersja oryg.: NEW, s. 6.

⁸⁰⁰ Por. Tamże. Wersja oryg.: NEW, s. 7.

w *innych* przez miłość. Jest ono wolnością, która traci swe życie po to, by je odzyskać⁸⁰¹. Zatem zgoda na utratę życia i wolności nie jest rezygnacją dla samej rezygnacji. Za poświęceniem wolności nie kryje się pustka i nicość, ale droga do prawdziwego życia i prawdziwej wolności. To, co prowadzi do prawdziwej wolności, będzie omawiane nieco dalej. W tym miejscu warto zaznaczyć, że poświęcenie wolności nie jest przez Mnicha rozumiane jako całkowite wyzbycie się wszelkiej niezależności. Trzeba jednak uświadomić sobie, że poświęcenie wolności nie prowadzi do niewoli, lecz do Boga – Wolności. Stanowi swego rodzaju powrót do stanu pierwotnego, do sytuacji, gdy Adam „należał do Wolności”⁸⁰². Nie jest to jednak łatwe, ponieważ ludzie nie potrafią nawet wyobrazić sobie, że mieliby zrezygnować z wolności niższego rzędu, a co dopiero z wolności bytowej, a właśnie tego domaga się posłuszeństwo Chrystusowi i Jego poleceniom. Ofiara z własnej woli na rzecz realizacji Chrystusowych poleceń, zdaniem Mnicha, nie jest jednocześnie ofiarą z „prawdziwej duchowej wolności”⁸⁰³. Przeciwnie, poświęcenie zmysłowej woli umacnia i pogłębia wolność duchową. Ta pierwsza jest „(...) jak talent dany nam przez Boga i jak służy z przypowieści mamy go wykorzystać, a nie zakopać w ziemi”⁸⁰⁴. Właściwe wykorzystanie wolności nie zakłada poświęcenia jej jakiejś „rzeczy”. To byłaby niewola i wyrzeczenie się Boga. Jedynie poświęcenie jej Bogu – Osobie daje pełną i rzeczywistą wolność⁸⁰⁵ oraz możliwość realizacji celu, dla którego człowiek został tą wolnością obdarowany. W „Zapiskach współwinnego widza” Mnich mocno akcentuje, że zasadą i racją bytu duchowej wolności człowieka jest właśnie podporządkowanie się temu, co jest od człowieka większe. Daje to możliwość wyzwolenia, a rozpoczyna się od dostrzeżenia i przyjęcia własnych ograniczeń⁸⁰⁶.

Analizę obecnego w Mertonowskich pismach problemu poświęcenia wolności dobrze podsumowują słowa samego Autora z książki „Doświadczenie wewnętrzne”:

Samotność jest konieczna dla duchowej wolności. Ale w chwili, gdy osiąga się wolność, należy oddać ją na służbę miłości, w której brak podporządkowania i zniewolenia⁸⁰⁷.

⁸⁰¹ Tamże.

⁸⁰² Tamże, s. 39. Wersja oryg.: NEW, s. 31.

⁸⁰³ Tamże, s. 120. Wersja oryg.: NEW, s. 107.

⁸⁰⁴ Tamże, s. 121. Wersja oryg.: NEW, s. 107 – 108.

⁸⁰⁵ Por. DWZK, s. 188. Wersja oryg.: INEX, s. 106.

⁸⁰⁶ Por. ZWW, s. 133. Wersja oryg.: CGB, s.

⁸⁰⁷ DWZK, s. 59. Wersja oryg.: INEX, s. 24.

3.2.2 T. MERTON WOBEC KONCEPCJI WOLNOŚCI J.P. SARTRE'A I ANZELMA

Stanowisko T. Mertona wobec koncepcji wolności J.P. Sartre'a i Anzelma było już analizowane w pierwszym rozdziale niniejszej pracy, w punkcie zatytułowanym „J. P. Sartre w pismach T. Mertona”⁸⁰⁸.

3.2.3 DROGA DO PRAWDZIEJ WOLNOŚCI

Wolność od dominacji, wolność życia własnym życiem duchowym, wolność poszukiwania najwyższej prawdy, niezastraszona jakąkolwiek ludzką presją czy kolektywnym żądaniem (...) jest jedną z najgłębszych i najbardziej podstawowych potrzeb człowieka. Być może jest to nawet najistotniejsza i kluczowa potrzeba osoby ludzkiej jako takiej (...) ⁸⁰⁹.

Wypowiedź ta nie pozostawia żadnych złudzeń co do tego, że bez wolności człowiek nie może być sobą. Bez wolności nie może stać się osobą. Z tego względu tak ważne jest wskazanie drogi wiodącej do wolności. Według Mnicha z Gethsemani człowiek współczesny bardzo pragnie i poszukuje wolności, ponieważ jest coraz bardziej zniewalany i ograniczany. Jednak ten sam człowiek, używając niewłaściwych sposobów zdobywania wolności, sam siebie jeszcze bardziej zniewala. Zapomina bowiem, że pierwszą i podstawową sprawą, jaką w związku z szukaniem wolności należałoby sobie uświadomić, jest fakt, że „korzenie (wolności) znajdują się nie w człowieku, lecz w Bogu”⁸¹⁰. To pociąga za sobą niezmiernie ważne konsekwencje. Umysławia mianowicie, że nikt o własnych siłach nie może osiągnąć pełni wolności. Wolność dana człowiekowi upodabnia go ponadto do Boga i zapewnia udział w Bożej wolności. T. Merton wyprowadza z tego prosty wniosek: „Człowiek jest wolny na tyle, na ile jest podobny do Boga”⁸¹¹. Oznacza to, że na drodze do wolności konieczne jest uwolnienie się człowieka od samego siebie oraz fałszywej i iluzorycznej wolności. Dopiero gdy osiągnie wolność wewnętrzną, możliwe staje się również wyzwolenie zewnętrzne. Czy taka wolność jest w ogóle możliwa? Zdaniem Mnicha tymi, którym udało się ją osiągnąć są kontemplatyki. „Św. Grzegorz z Nyssy powiedział, że kontemplatyk, który przywrócił w swej duszy obraz Boga, jest prawdziwie wolnym człowiekiem (...)”⁸¹². Jego relacja z Bogiem przypomina tę, która łączyła Adama z Bogiem w Raju. Kontemplatyk jest więc

⁸⁰⁸ Por. Rozdział 1., paragraf 2. niniejszej pracy, punkt: *J. P. Sartre w pismach T. Mertona*.

⁸⁰⁹ ZWW, s. 131 – 132. Wersja oryg.: CGB, s. 91.

⁸¹⁰ DWZK, s. 264. Wersja oryg.: INEX, s. 153.

⁸¹¹ Tamże, s. 264 – 265. Wersja oryg.: INEX, s. 153.

⁸¹² Tamże, s. 265. Wersja oryg.: INEX, s. 154.

wzorem człowieka wolnego. Dąży on bowiem do uwolnienia duszy od kontroli i wszelkiego rodzaju przymusu. Zabiega o to, by uczynić ją poddaną Duchowi Świętemu⁸¹³. Staje się w ten sposób świadkiem wolności i zachęca do poszukiwania jej duchowego wymiaru. Jak zwykle, aby uniknąć pokusy opierania się tylko o własne siły, T. Merton przestrzega, że postęp na tej drodze jest niemożliwy bez pomocy Ducha Świętego. To On podpowiada człowiekowi, jak postępować i go prowadzi⁸¹⁴.

Jak zatem stać się prawdziwie wolnym? Odpowiedź T. Mertona na to pytanie ogranicza się do dwóch postulatów: należy być posłusznym Bogu i poddać się Jego woli. Ich spełnienie wymaga jednak od człowieka, który chce wejść na drogę prawdziwej wolności, by zdecydował się na wewnętrzną walkę. Okazuje się bowiem, że wielu ludzi sądzi, iż są wolni podczas, gdy ich wolność stanowi tylko rodzaj fałszywej autonomii. Uważają oni samych siebie za swoich panów, nie biorąc pod uwagę Bożego panowania i władzy nad ludzkim życiem⁸¹⁵. Taka postawa doprowadzi ich prędzej czy później do sytuacji, w której będą zmuszani poddać się wpływom i presji innych osób. Zatem pierwszym krokiem w drodze do wolności jest zdanie sobie sprawy z tego, że to, co nazywa się wolnością, jest tylko jej marną imitacją. Dopiero człowiek świadomy tego potrafi przyznać, że potrzebuje Boga, a przyjęcie Go daje wolność⁸¹⁶. Nie chodzi tu tylko o zwyczajne uznanie Bożego istnienia, ale o postawę posłuszeństwa wobec Niego. To posłuszeństwo jest kluczem do wolności. Jak zauważył Mnich, „zostaliśmy powołani do wolności w posłuszeństwie”⁸¹⁷. Czy posłuszeństwo jest aż tak konieczne? Czy nie wystarczy wolność wyboru? Czy ten rodzaj wolności nie jest już pełną ludzką wolnością? Dla T. Mertona wolność wyboru i podejmowania decyzji nie jest szczytem wolności i jej pełnią. Jest to tylko rodzaj dyspozycji, dzięki której osoba może zmierzać do wolności prawdziwej. Zatem poza uznaniem własnych zniewoleń i przyznaniem się do ograniczeń, wolność wyboru oraz właściwe korzystanie z niej są kolejnymi krokami w drodze do wolności pełnej - duchowej i nadprzyrodzonej. „Wolnemu człowiekowi – akcentuje Mnich – wybór daje moc, by stanął na własnych nogach (...)”⁸¹⁸.

Przeprowadzone do tej pory analizy pozwoliły ustalić, że w drodze do wolności człowiek musi przejść kilka etapów, choć oczywiście każdy z nich nie stanowi zamkniętej całości. Łączą się one ze sobą i wzajemnie przenikają, mogą być także nieustannie powtarzane. Należy do nich: przyznanie się do własnych słabości i ograniczeń oraz uznanie potrzeby

⁸¹³ Por. Tamże, s. 225. Wersja oryg.: INEX, s. 129.

⁸¹⁴ Por. NPK, s. 191. Wersja oryg.: NSC, s. 151.

⁸¹⁵ Por. Tamże, s. 117. Wersja oryg.: NSC, s. 85.

⁸¹⁶ Por. Tamże.

⁸¹⁷ Tamże, s. 193. Wersja oryg.: NSC, s. 153.

⁸¹⁸ NC, s. 118. Wersja oryg.: NEW, s. 105.

Bożej łaski, a także przyjęcie prawdy o sobie⁸¹⁹. Dopiero człowiek świadomy iluzji i fałszu, w których żyje, może dzięki zdolności dokonywania wolnych wyborów zdecydować się na krok kolejny – posłuszeństwo Bogu – Wolności. Tu jednak może rodzić się wątpliwość, dotycząca relacji zachodzącej pomiędzy wolnością i posłuszeństwem. Jak pogodzić prawdziwą autonomię z prawdziwym posłuszeństwem? Obie wspomniane wartości, jak mogłoby się wydawać, nie wykluczają się, ponieważ posłuszeństwo Bogu nie zakłada rezygnacji z wolności i automatycznego reagowania na odgórnie wydawane rozkazy. To posłuszeństwo daje wolność⁸²⁰. Nie należy go postrzegać jako zwykłej służalczości.

Nie możemy stać się synami Boga przez posłuszeństwo pojęte jako ślepe odrzucenie naszej własnej autonomii. Przeciwnie, duchowa wolność poświęca naszą autonomię Chrystusowi i – w Chrystusie – Ojcu, tak, że możemy kochać Ojca Jego własnym Duchem wolności (...). Tam, gdzie nie pojmuje się tego, chrześcijaństwo umiera i robi miejsce dla legalizmu, który przybił Chrystusa do Krzyża⁸²¹.

O. Ludwik wyraźnie daje do zrozumienia, że Bóg, który dał ludziom wolność, nie zamierza jej odbierać przez żądanie ślepej uległości. Wszystkie wymagania, w tym również posłuszeństwa, mają na celu rozwijanie i pogłębianie ludzkich zdolności oraz możliwości. Dotyczy to także wolności, która ma mieć udział w wolności samego Boga.

Jednak co z ludźmi, którzy nie uznają Boga? Czy są oni pozbawieni wolności? T. Merton, pamiętając o swoich osobistych poszukiwaniach wolności, rozróżnia wolność naturalną i nadprzyrodzoną. Ta pierwsza jest możliwa do osiągnięcia po przejściu pewnych etapów naturalnego rozwoju psychicznego i fizycznego. Człowiek, dochodząc do dojrzałości, staje w jednym szeregu z innymi dojrzałymi osobami, aby razem działać dla wspólnego dobra. Natomiast dojrzałość i wolność nadprzyrodzona „wynosi nas w pewnym sensie na poziom *równości* z Bogiem (...)”⁸²². Zdaniem Trapisty nie da się osiągnąć pełnej wolności w oderwaniu od Boga, będącego jej źródłem. Takie stanowisko Mnicha ujawniło się już mocno w jego polemice z J. P. Sartre’em, który odrzucał Boga jako zagrożenie dla wolności człowieka. Sprzeczność poglądów obu autorów mogłaby sugerować, że w kwestii wolności T. Merton oddala się znacznie od stanowiska egzystencjalnego. Jednak Autor „Siedmiopiętrowej góry” przyznaje wolności, podobnie jak egzystencjaliści, decydujące miejsce w ludzkim życiu i w procesie kształtowania człowieka jako osoby. Jednocześnie dostrzega nadprzyrodzony wymiar tej wolności. Dlatego może wyrazić przekonanie, że

⁸¹⁹ Por. Tamże, s. 150. Wersja oryg.: NEW, s. 135.

⁸²⁰ Por. NPK, s. 193. Wersja oryg.: NSC, s. 153.

⁸²¹ NC, s. 119. Wersja oryg.: NWE, s. 106.

⁸²² Tamże, s. 33. Wersja oryg.: NEW, s. 25.

mistyk jest o wiele bardziej egzystencjalnie wrażliwy niż filozof. Mistyk, czyli kontemplatyk, nie tylko widzi i dotyka tego co realne, lecz pod powierzchnią wszystkiego, co jest, osiąga komunie z tą Wolnością, która jest źródłem wszelkiego istnienia. Ta Rzeczywistość, ta Wolność nie jest pojęciem ani rzeczą, nie jest przedmiotem, ani nawet przedmiotem poznania; jest Żywym Bogiem (...) ⁸²³.

Analiza sposobu rozumienia wolności przez Mnicha niezwykle mocno ujawniła jego egzystencjalistyczne zwrócenie w stronę rzeczywistego istnienia, a także dążenie do „egzystencji autentycznej” ⁸²⁴. Nie jest ona możliwa w oderwaniu od jej źródła – Boga Stwórcy; Tego, który Jest. Człowiek, zdaniem Mnicha, staje się rzeczywisty wtedy, gdy jego wolność spotyka się z Bożą Wolnością. To spotkanie jest zwycięstwem życia nad śmiercią w duszy ludzkiej, jest przebudzeniem i odkryciem „prawdziwego ja”. Według o. Ludwika właśnie to zwycięstwo życia jest „najgłębszym motywem starożytnego i tradycyjnego egzystencjalizmu Kościoła – egzystencjalizmu tak otwarcie i bez ostentacji egzystencjalnego, że nie trzeba go było nigdy obarczać taką etykietą” ⁸²⁵. Ten egzystencjalizm wyraża się najmocniej w chrześcijańskiej kontemplacji. Dzięki niej człowiek może w pełni doświadczyć własnej „rzeczywistości” w zjednoczeniu z rzeczywistością Boga oraz wziąć udział w Bożym działaniu w czasie ⁸²⁶.

Badanie zagadnienia „wolności”, rezygnacji z niej oraz omówienie drogi prowadzącej do niej pokazują, jak mocno myśl egzystencjalna była obecna w pismach T. Mertona. W jego koncepcji człowieka wolność i związana z nią prawdziwa egzystencja odgrywały kluczową rolę. Jednak o. Ludwik, w odróżnieniu od J. P. Sartre’a nie wyobraża sobie, aby spoglądać na życie ludzkie bez uwzględnienia Dawcy życia – czyli Boga. Stwórca był dla Trapisty gwarantem autentyczności egzystencji i bytu człowieka. Jego zdaniem im bliżej Boga znajduje się osoba, tym jest bliżej prawdy o sobie i świecie oraz tym więcej wolności doświadcza. Dzięki wolności człowiek coraz bardziej staje się sobą – odkrywa swoją tożsamość jako istoty stworzonej na obraz i Boże podobieństwo. Wszystkie te kwestie prowadzą do kolejnych istotnych w refleksji T. Mertona o człowieku zagadnień. Jednym z nich jest temat prawdziwego ludzkiego „ja”. Będzie on jeszcze szczegółowo omawiany w niniejszej pracy, ponieważ okazuje się niezwykle ważny w Mertonowskiej wizji osoby ludzkiej.

⁸²³ Tamże, s. 13 - 14. Wersja oryg.: NEW, s. 8. Por. NPK, s. 272. Wersja oryg.: NSC, s. 220.

⁸²⁴ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11, s. 86.

⁸²⁵ NC, s. 15. Wersja oryg.: NEW, s. 9.

⁸²⁶ Por. Tamże, s. 15, 17. Wersja oryg.: NEW, s. 9, 11.

3.3 WOLNOŚĆ – KONFRONTACJA Z PERSONALIZMEM I EGZYSTENCJALIZMEM

Pierwszym pytaniem, jakie zadają wszyscy, analizujący kwestię wolności jest to, które można odnaleźć w publikacji Cz. S. Bartnika „Personalizm”: „Na czym dokładnie polega istota wolności?”⁸²⁷. Jego odpowiedź jest następująca: „*Wolny po polsku to podług własnej woli, zgodny z wolą*. Św. Tomasz z Akwinu określił istotę wolności genialnie: *wolny jest przyczyną siebie w danym akcie (Liber est causa sui)*”⁸²⁸. Wolność jest więc rozpatrywana tu jako zdolność i możliwość robienia czegokolwiek. Takie jej określenie nie stanowi jednak ostatecznej definicji, wyrażającej jej istotę. Podobnie jak w odniesieniu np. do pojęć: „osoba”, „natura”, czy - jak zauważa Rafael Ferber – „prawda”, „dobro” i „świadomość”, tak też w przypadku „wolności” nie sposób podać całościowej i wyczerpującej definicji⁸²⁹. Autor ten wskazuje, że terminu „wolność” nie da się „zdefiniować wyraźnie, lecz tylko domyślnie. Definicja domyślna (...) wyraża lub rozwija to, co już wiemy o pojęciu”⁸³⁰. Brak jednej ściśle określonej definicji nie ogranicza, a przeciwnie - stwarza możliwość ciągłego rozwijania i pogłębiania zagadnienia. Pozwala także na wyróżnianie wielu aspektów wolności.

Halina Romanowska-Łakomy w swojej pracy „Miłość i wolność – istota człowieka. Holistyczna perspektywa antropologii filozoficznej” wskazała na dwa podstawowe typy wolności: „interesowną” i „bezinteresowną”⁸³¹. Przywoływany powyżej R. Ferber także wyróżnia dwa znaczenia pojęcia „wolność” - negatywne i pozytywne⁸³². Na różnorodność w doświadczaniu i określaniu rodzajów wolności zwrócił także uwagę Cz. S. Bartnik. „Jest wolność od przymusu zewnętrznego – pisał w „Personalizmie” – i wewnętrznego. Mówimy o wolności sądu i woli, obdarzonej świadomością i rozumem. Jest wolność wyboru, działania, zachowań i sprawczości. Jest wolność określania się, samowyrazu i spełnienia osobowego. Wolność spontaniczności, inicjatywy własnej i uznania jej zależności”⁸³³. Do najbardziej podstawowych postaci wolności Cz. S. Bartnik zaliczył: wolność wyboru, wolność egzystencjalną, wolność zapewniającą wewnętrzną i zewnętrzną realizację człowieka jako

⁸²⁷ Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, s. 268.

⁸²⁸ Tamże.

⁸²⁹ Por. R. Ferber, *Podstawowe pojęcia filozoficzne 2*, tłum. L. Kusak, Kraków 2008 s. 149 – 160.

⁸³⁰ Tamże, s. 149. Podobną myśl wyraża również w innym miejscu książki; por. s. 55.

⁸³¹ Por. H. Romanowska – Łakomy, *Miłość i wolność – istota człowieka. Holistyczna perspektywa antropologii filozoficznej*, Olsztyn 2005, s. 126 – 143.

⁸³² Por. R. Ferber, *Podstawowe pojęcia filozoficzne...*, s. 149.

⁸³³ Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, s. 267 – 268.

osoby oraz wolność ontologiczną⁸³⁴. W tej klasyfikacji to właśnie ostatni typ wolności wydaje się bliski temu, co stanowi przedmiot podjętych analiz.

Wolność ontologiczną rozumie autor „Personalizmu” jako „wolność, która jest warunkiem koniecznym, żeby coś było rzeczywiste”⁸³⁵. Byty pozbawione tej wolności nie mogłyby się rozwijać i stawać. Bez tej wolności nie byłoby bytu⁸³⁶. Już tych kilka uwag pokazuje, że wolności nie można pojmować tylko w kontekście decyzji i wyborów. Stanowi ona bowiem także pewną strukturę wewnątrz bytu osobowego. Nie należy zatem rozpatrywać jej w oderwaniu od „całościowej struktury osoby”⁸³⁷. Taki zabieg, zdaniem É. Mouniera, prowadziłby do wynaturzenia osoby⁸³⁸. Dla niego zatem wolność nie jest „rzeczą”. Czym więc ona jest? É. Mounier odpowiada: „Wolność jest afirmacją osoby, przeżywa się ją, ale nie ogląda”⁸³⁹.

W podobnym kierunku zmierzają spostrzeżenia W. Granata, który w książce „Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej”, podejmując temat: „Wolność woli analizowana przez egzystencjalistów” zauważył, że punktem wyjścia ich refleksji jest zwrócenie się w stronę rzeczywistego istnienia. Postrzegają oni więc człowieka jako ciągle stawanie się. Sama wolność natomiast nie jest widziana jako wolność psychologiczna, jako możliwość wyboru pomiędzy „tak” i „nie”. Jest ona raczej wolnością bytową, dającą możliwość realizacji którejś z możliwości⁸⁴⁰. Dzięki temu człowiek może stawać się coraz bardziej sobą i uwalniać się spod wpływów opinii, zwyczajów i presji społecznej. Wolność jest więc dla egzystencjalistów podstawowym czynnikiem istnienia.

Takie akcentowanie roli wolności, jako wartości konstytutywnej dla człowieka jest wspólne dla wszystkich egzystencjalistów. To swoiste *novum*; wcześniej – od czasów Kartezjusza – uznawano, że istotę ludzką wyróżnia spośród innych bytów ożywionych fakt, iż posiada ona świadomość. Natomiast dla filozofów współczesnych główną cechą osoby stanowi wolność, którą trzeba wypracować i zachować⁸⁴¹. Dla S. Kierkegaarda wolność to wybór „nieuniknionego grzechu, który jest najwyższą możliwością człowieka i daje mu właściwą niezależność”⁸⁴². M. Heidegger zaś był przekonany, iż przed człowiekiem stoją zawsze różnorodne możliwości. Musi więc on dokonywać ciągłych wyborów. Ma jednak

⁸³⁴ Por. Tamże, s. 268 – 270.

⁸³⁵ Tamże, s. 270.

⁸³⁶ Por. Tamże.

⁸³⁷ É. Mounier, *Personalizm*, w: *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, s. 65.

⁸³⁸ Por. Tamże.

⁸³⁹ Tamże.

⁸⁴⁰ Por. G. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby...*, s. 102.

⁸⁴¹ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11, s. 79 – 80.

⁸⁴² W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby...*, s. 103.

nieustanne świadomość, że każda z wybranych możliwości będzie skończona i ograniczona. Dotyczy to szczególnie ostatniej z ludzkich możliwości, którą jest śmierć⁸⁴³.

W refleksji egzystencjalistów wolność jest zatem wolnością ontologiczną (M. Heidegger, K. Jaspers). W szczególny sposób idea ta jest obecna w myśli przedstawiciela egzystencjalizmu ateistycznego – J. P. Sartre, według którego „wolność jest bytem człowieka”⁸⁴⁴. „Wolność to nie jest *jakiś* byt: jest to byt człowieka, to znaczy jego nie – byt”⁸⁴⁵. Według F. Coplestona te słowa J. P. Sartre’a oznaczają, że wolność jest tożsama z bytem człowieka i dotyczy wszystkich jego czynów i działań⁸⁴⁶. Francuski filozof uznaje ponadto, iż wolność jest także nieograniczona i bezwarunkowa. Nie musi podporządkowywać się żadnym obiektywnym wartościom. Dlatego jest ona głównym argumentem przemawiającym za odrzuceniem Boga⁸⁴⁷.

Inny egzystencjalista, G. Marcel, także akcentuje wolność, jednak rozumie ją nieco inaczej. Filozof ten rozróżnia „ego”, tzn. zamknięte w sobie „indywiduum” i „osobę”. Wolność osoby wyraża się i realizuje przez zaangażowanie i ponoszenie odpowiedzialności. W przeciwieństwie do J. P. Sartre’a G. Marcel nie traktuje wolności jako wartości absolutnej, a oznacza to, że nie wyklucza ona możliwości zwrócenia się w stronę innych osób i Boga⁸⁴⁸.

Z pewnością T. Merton znał poglądy filozofów egzystencjalnych na temat wolności. Z niektórymi, jak to było w przypadku J. P. Sartre’a, polemizował, a niektóre wykorzystywał do wyrażania własnych przemyśleń. Mnich nie mógł się bowiem zgodzić z absolutyzacją wolności zaproponowaną przez J. P. Sartre’a. Autor „Siedmiopiętrowej góry” miał bowiem świadomość słabości i nicości człowieka po grzechu. Przekonany był, że właśnie w drodze do prawdziwej wolności ludzie potrzebują wsparcia Bożej łaski, która w żaden sposób nie ogranicza człowieka. Podobnie jak prawdziwej duchowej wolności nie zagrażają kontakty i relacje z innymi ludźmi. Takie przekonania T. Mertona pozostawały w zgodzie z myślą G. Marcela. Jak zauważył M. B. Pennington: „Tom uważał siebie za egzystencjalistę, ale nie w taki ponury, ateistyczny sposób. Inspirował się raczej myślą Gabriela Marcela, egzystencjalisty katolickiego”⁸⁴⁹. Myśliciel ten był pewien, z czym zgadzał się Trapista, iż prawdziwą drogą do wolności jest otwarcie się na inne osoby i związek z nimi. Dzięki temu coraz bardziej można poznawać i odkrywać siebie.

⁸⁴³ Por. Tamże.

⁸⁴⁴ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11, s. 87.

⁸⁴⁵ Cyt. za: tamże.

⁸⁴⁶ Por. K. Pomian, *Sartre – filozof ludzkiej egzystencji*, w: *Filozofia i socjologia...*, s. 300 – 301.

⁸⁴⁷ Por. W. A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, s. 378 – 379; F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11, s. 137 – 138.

⁸⁴⁸ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11, s. 88.

⁸⁴⁹ M. B. Pennington, *Thomas Merton – brat, mnich. W poszukiwaniu...*, s. 46.

Wolność była więc jednym z głównych tematów jego publikacji. Można nawet stwierdzić, że wszystko co pisał o człowieku i tym co go dotyczyło, zawsze wiązało się z wolnością. Mnich nie wyobrażał sobie bez niej, ani własnej egzystencji, a nie egzystencji innych ludzi. Według T. Mertona wolność jest „najcenniejszym składnikiem naszego bytu”. Natomiast przed grzechem Adam przynależał do Wolności – Boga. Wolność była wówczas niejako jego naturą, bytem. To przekonanie zbliżało myśl Trapisty wyraźnie w stronę egzystencjalizmu. W tym bowiem nurcie wolność „jest rozumiana z znaczeniu bytowym, a nie jako wewnętrzna swoboda i niezależność wyboru”⁸⁵⁰.

T. Merton podobnie jak wszyscy przywołani wcześniej przedstawiciele egzystencjalizmu, nie stworzył precyzyjnej i wąskiej definicji wolności. Mocno podkreślał jednak, co było już omawiane⁸⁵¹, jej rolę w stawaniu się i byciu osobą. Uważał, że człowiek żyje prawdziwie tylko wtedy, gdy ma świadomość tego, iż sam decyduje o swoim przeznaczeniu do życia lub śmierci. Mocno podkreślał, tak jak egzystencjaliści, iż autentyczne życie zależy właśnie od wolnego i świadomego wyboru⁸⁵². Jednocześnie akcentował jednak, że grzech osłabił tę zdolność ludzką. Dlatego człowiek potrzebuje Bożej pomocy i łaski.

Analiza jego tekstów poświęconych wolności prowadzi do przekonania, iż Trapista w swoim rozumieniu wolności bardzo zbliżył się do intuicji egzystencjalistów. Czytając jego prace można bowiem odnieść wrażenie, iż tak jak reprezentanci wspomnianego nurtu, postrzega człowieka jako nieustannie tworzącego siebie. Człowiek jego zdaniem, aby prawdziwie żyć musi nieustannie wybierać. W tym znaczeniu, zgodnie z egzystencjalizmem można, uznać, że wolność jest ludzkim istnieniem.

⁸⁵⁰ W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby...*, s. 113.

⁸⁵¹ Por. Rozdział 2., paragraf 2. niniejszej pracy, punkt: *Stać się osobą*.

⁸⁵² Por. J. Kossak, *Egzystencjalizm w filozofii i literaturze*, Warszawa 1971, s. 48.

4. CIAŁO I DUSZA

„Ciało” i „dusza” to dwa terminy, które często są używane w języku potocznym, ale jednocześnie odgrywają istotną rolę w refleksji antropologicznej. Na przestrzeni lat różnie ujmowano w filozofii stosunek pomiędzy duszą i ciałem. Nie ma jednak wątpliwości co do tego, że jest to kwestia ważna w myśleniu człowieka o sobie samym. „Ciało” i „dusza” to pojęcia, które niejednokrotnie pojawiają się również w pismach T. Mertona. Zanim jednak zostaną one poddane analizie, należałoby przypomnieć przynajmniej niektóre główne wątki filozoficznej refleksji o ciele i duszy. Według C. A. van Peursena, autora książki „Antropologia filozoficzna. Zarys problematyki”, „ciało i dusza” to „stary problem w zmieniającej się perspektywie”⁸⁵³.

4.1 CIAŁO I DUSZA W FILOZOFII – KRÓTKI PRZEGLĄD STANOWISK

„- Więc kiedyż mówi tamten – dusza dotyka prawdy? Bo jeśli próbuje oglądać coś z pomocą ciała, widać, że ono ją wtedy w błąd wprowadza. – Prawdę mówisz”⁸⁵⁴. Tymi słowami Platon chciał wyrazić, że dusza tylko wtedy jest blisko prawdy, a nawet do niej dociera, gdy znajduje się daleko od ciała. Takiego poglądu nie podzielał inny myśliciel starożytny – Arystoteles, który podkreślał silny związek duszy z ciałem. Jego stanowisko było w średniowieczu podtrzymywane przez św. Tomasza z Akwinu.

Filozofowie na przestrzeni wieków raz po raz wracali do tematu ciała i duszy. Ich dyskusje koncentrowały się nie tylko na stosunku duszy do ciała. Pierwszorzędne okazało się określenie właściwej liczby elementów, które tworzą bytową strukturę człowieka. Ze względu na różne rozstrzygnięcia tego problemu można mówić o monizmie i pluralizmie. Natomiast biorąc pod uwagę rodzaj materii wskazanej jako właściwą człowiekowi, należy wymienić materializm i spirytualizm. Wśród przedstawicieli ostatniego ze wskazanych kierunków trzeba wskazać m.in. George’a Berkeley’a. Twierdził on, że człowiek jest duchową substancją, a jego ciało zyskuje istnienie dzięki temu, że jest postrzegane przez człowieka⁸⁵⁵. Reprezentantami materializmu byli np. Demokryt, Epikur, La Mettrie – autor książki

⁸⁵³ C. A. van Peursen, *Antropologia filozoficzna. Zarys problematyki*, tłum. T. Mieszkowski, T. Zembruski, Warszawa 1971, s. 5.

⁸⁵⁴ Platon, *Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1982, s. 383.

⁸⁵⁵ Por. M. Jędraszewski, *Antropologia filozoficzna. Prolegomena...*, s. 153 – 154.

„Człowiek – maszyna”, Ludwik Feuerbach⁸⁵⁶. Materialista – La Mettrie postrzegał siebie jako kontynuatora myśli Kartezjusza. „Wprawdzie Kartezjuszowi zawdzięczał koncepcję ludzkiego ciała jako maszyny, zaprzeczył jednak istnieniu substancjalnej duszy”⁸⁵⁷.

Oba kierunki – spirytualizm i materializm – znajdują przeciwieństwo w dualizmie, który uwzględnia w budowie człowieka składnik materialny i duchowy⁸⁵⁸. Przyjmowanie więcej niż jednego elementu rodziło trudności, związane z ukazaniem ich jedności. Ten dylemat inaczej rozstrzygał dualizm skrajny (Platon, Kartezjusz), który podkreślał niezależność składnika materialnego i duchowego, a inaczej dualizm umiarkowany np. w postaci hylemorfizmu Arystotelesa⁸⁵⁹. Należy jednak zaznaczyć, że nie tylko ciało i dusza były traktowane jako główne elementy, dające się wyodrębnić się w człowieku. Jońscy filozofowie przyrody twierdzili, iż człowieka tworzą cztery żywioły (ziemia, powietrze, ogień i woda), neoplatonizm uczył o trzech pierwiastkach (ciele, psyche i duchu), zaś Upaniszady, mitologia starochińska czy indyjska - o pięciu⁸⁶⁰.

Każda z przywołanych koncepcji, choć niezwykle interesująca, nie miała bezpośredniego wpływu na refleksję filozoficzną T. Mertona, w odróżnieniu od idei personalistycznych i egzystencjalistycznych. Dlatego warto przybliżyć sposób postrzegania ciała i duszy przez filozofów, reprezentujących wspomniane nurty. Do ukazania pierwszego podejścia posłuży opracowanie Cz. S. Bartnika „Personalizm”. Autor tej publikacji, prezentując personalistyczną koncepcję ciała i duszy oraz ich wzajemnego stosunku, niejednokrotnie odwołuje się do Arystotelesa i tomizmu. Akcentuje, że nie dałoby się mówić o osobie bez jej wymiaru materialnego. Natomiast dzięki „duszy może mieć miejsce dynamizm wzajemnego współokreślania się z ciałem”⁸⁶¹. Podkreśla również, że: „ciało i dusza stanowią razem *naturę ludzką*”⁸⁶² oraz „ciało – dusza stanowią szczególny przypadek natury, która się przeobraża w osobę rozumną i wolną (...)”⁸⁶³. Jasno wynika z tego, iż w ujęciu personalistycznym ani ciało niezależnie od duszy ani dusza niezależnie od ciała „nie stanowi pełni osobowej (choć dusza przechowuje podstawę dla tożsamości osobowej)”⁸⁶⁴.

Stanowisko egzystencjalistów można ukazać na przykładzie wybranych reprezentantów tego kierunku filozoficznego. Jednym z nich jest G. Marcel - przekonany, iż „doświadczenie

⁸⁵⁶ Por. Tamże, s. 152 – 153.

⁸⁵⁷ Tamże, s. 152.

⁸⁵⁸ Por. Tamże, s. 154.

⁸⁵⁹ Por. Tamże, 154 – 160.

⁸⁶⁰ Por. Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, s. 150.

⁸⁶¹ Tamże, s. 155

⁸⁶² Tamże, s. 156

⁸⁶³ Tamże, s. 157.

⁸⁶⁴ Tamże, s. 155.

własnego ciała jest czymś nieprzenośnym. Ciało – to *my*,”⁸⁶⁵. Filozof ten, mówiąc o „wcieleniu” – o istnieniu człowieka w ciele („istnienie wcielone”), akcentuje fakt, iż ciało jest ciałem danego człowieka, o ile ten je przeżywa⁸⁶⁶. Taka koncepcja, jak zauważył Stanisław Grygiel, ostatecznie prowadzi do umiejscowienia ciała, tak jak innych rzeczy, w sferze problemów, „które się rozwiązuje, nad którymi rozciąga się nasze panowanie jako posiadaczy”⁸⁶⁷. Ciało nie jest więc włączane w sferę tajemnicy, tak jak człowiek. Nieco inaczej o ciele myślał J. P. Sartre, który starał się wykazać, jak bardzo niewłaściwe było badanie duszy i ciała „na płaszczyźnie obiektywnej”⁸⁶⁸. W przypadku ciała wyrażało się to w ograniczeniu do badań wyłącznie fizjologicznych. Takie podejście wprowadzało rozdzźwięk między tym, co subiektywne – duszą, a tym, co obiektywne – ciałem. J. P. Sartre sądzi natomiast, iż ciało również funkcjonuje w przestrzeni subiektywności, „a nawet tylko w ten sposób może być uświadomione jako cielesność”⁸⁶⁹. Filozof jest przekonany, że ciało i dusza nie są dwiema substancjami, które są ze sobą w jakiś sposób złączone. „To właśnie w doświadczeniu przeżywanej cielesności – doświadczeniu życia jako ciała – dusza świadoma jest swojego własnego odrębnego istnienia. Dusza jest tą indywidualizacją, tą dyferencją, jaka odsłania się i jest dostrzegalna w ciele; i w tym sensie dusza jest ciałem”⁸⁷⁰.

Ciekawe są także poglądy innego egzystencjalisty, M. Merleau – Ponty’ego, który w 1951 r. zauważył, że „nasze stulecie wymazało linię dzielącą *ciało* i *ducha* i postrzega życie ludzkie jako przeniknięte duchem i ciałem (...)”⁸⁷¹. Według F. Coplestona wypowiedź ta odnosiła się do „przewycięzania dualizmu”⁸⁷². Myśliciel przeciwstawiał się też „redukcyjnemu materializmowi”⁸⁷³. Filozof bowiem nie uznawał dualizmu, zgodnie z którym człowieka postrzega się jako istotę złożoną z ciała i duszy, a ciało traktuje się jako rzecz. Proponował on raczej określenie ciała jako podmiotu⁸⁷⁴. W takim ujęciu ciało nie jest rozumiane jak w dualizmie – jako przeciwieństwo ducha, ale raczej jest ono postrzegane jako rzeczywistość materialna i duchowa jednocześnie⁸⁷⁵.

⁸⁶⁵ C. A. van Peursen, *Antropologia filozoficzna. Zarys...*, s. 142.

⁸⁶⁶ Por. S. Grygiel, *Z problemów egzystencjalistycznej filozofii człowieka*, w: *Aby poznać Boga i człowieka. Część druga - O człowieku dziś*, red. B. Bejze, Warszawa 1974, s. 157.

⁸⁶⁷ Tamże, s. 158.

⁸⁶⁸ C. A. van Peursen, *Antropologia filozoficzna. Zarys...*, s. 142.

⁸⁶⁹ Tamże, s. 143.

⁸⁷⁰ Tamże, s. 145.

⁸⁷¹ Cyt. za: F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 9, s. 386.

⁸⁷² Tamże.

⁸⁷³ Tamże.

⁸⁷⁴ Por. Tamże, s. 386 – 387.

⁸⁷⁵ Por. Tamże, s. 387. S. Grygiel zauważył, że również w przypadku filozofii M. Merleau – Ponty’ego (tak jak to było w filozofii G. Marcela) „mamy do czynienia z rozbiciem człowieka na dwa elementy składowe, przy czym należy dodać, że osobowe istnienie o tyle będzie sobą (osobowym istnieniem), o ile oderwie się

Problem „ciała” i „duszy”, będący przedmiotem zainteresowania klasycznej filozofii greckiej, interesował wielu myślicieli także w kolejnych epokach. Nie był on obcy również personalistom i egzystencjalistom. Zagadnieniem tym zajmował się również T. Merton. Temat „ciała” i „duszy” oraz ich wzajemnego stosunku powracał w jego pismach i z pewnością zajmował ważne miejsce w Mertonowskiej koncepcji człowieka.

4.2 JEDNOŚĆ CIAŁA I DUSZY W UJĘCIU T. MERTONA

Mnich z Gethsemani nie podzielał poglądów Platona czy Kartezjusza, którzy głosili dualizm ciało – dusza. Nie do przyjęcia była dla niego także jakakolwiek forma monizmu. Jedność ciała i duszy była dla Trapisty czymś oczywistym. Podkreślał ją właściwie w każdej publikacji, będącej materiałem źródłowym niniejszej pracy. W książce „Nowy człowiek” zauważył:

Chrześcijanin nie dokonuje abstrakcyjnych podziałów na materię i ducha. Zanurza się w egzystencjalnych głębiach konkretnej jedności duchowo–cielesnej, która tworzy osobę ludzką. (...) W ten sposób ciało nie jest dyskredytowane (co i tak nie wchodzi w grę), lecz wywyższone i uduchowione. Człowiek nie jest rozpołowiony, lecz związany wewnętrznym węzłem jedności i odnajduje siebie w miarę wewnętrznego pojednania, zintegrowania bardziej niż kiedykolwiek przedtem⁸⁷⁶.

Dla T. Mertona niedopuszczalne jest jakiekolwiek przeciwstawianie sobie ciała i duszy oraz preferowanie jednego kosztem drugiego. Takie zabiegi naruszałyby jedność człowieka. Osoby nie można zredukować tylko do duszy albo tylko do ciała. Została ona przez sakrament chrztu włączona w Mękę i Zmartwychwstanie Chrystusa⁸⁷⁷. Zarówno dusza, jak i ciało zostały stworzone na Bożą świątynię⁸⁷⁸. Zakłada to uznanie równości ciała i duszy. O. Ludwik jednak nie ogranicza się tylko do prostego podkreślenia jedności ciała i duszy. Choć mocno ją akcentuje, jest również świadomy różnic pomiędzy nimi.

Dusza „była życiem Adamowego ciała (...)”⁸⁷⁹ – stwierdza Mnich, nie mając wątpliwości co do tego, że bardziej „żywi, a przez to bardziej sobą”⁸⁸⁰ są ci ludzie, u których „życie ciała jest podporządkowane ich wewnętrznemu, wyższemu życiu, poddane daleko obfitszej

od istnienia przedosobowego, to znaczy o ile nabierze do niego dystansu. Istnienie zatem osobowe zostało tu także odcieleśnione”. S. Grygiel, *Z problemów egzystencjalistycznej filozofii...*, s. 159.

⁸⁷⁶ NC, s. 45. Wersja oryg.: NEW, s. 37.

⁸⁷⁷ Por. Tamże, s. 105. Wersja oryg.: NEW, s. 92.

⁸⁷⁸ Por. Tamże, s. 78 – 79. Wersja oryg.: NEW, s. 69- 69.

⁸⁷⁹ Tamże, s. 37. Wersja oryg.: NEW, s. 30.

⁸⁸⁰ Tamże, s. 9. Wersja oryg.: NEW, s. 4.

duchowej żywotności”⁸⁸¹. Takie przedstawienie relacji dusza – ciało w żaden sposób nie dyskredytuje ciała. Mimo że pojawia się tu wyraźne podporządkowanie ciała duszy, paradoksalnie nie prowadzi to do pomniejszenia roli, ograniczenia lub wykluczenia cielesnego życia w człowieku. Przeciwnie, dzięki zachowaniu właściwego stosunku ciała do duszy możliwe staje się pełne i prawdziwe życie człowieka. Nie jest on bowiem tylko bytem materialnym, którym kierowałyby emocje, namiętności i uczucia. Jest osobą, jednością cielesno–duchową. Nie można pominąć faktu, iż to dusza jest życiem ciała. Przejęcie tej funkcji przez materię wiązałoby się z zaburzeniem naturalnego porządku. Dlatego według T. Mertona tym, co świadczy o prawdziwym życiu w człowieku, „jest nie burzliwość, lecz samokontrola, nie emocjonalne podniecenie, lecz przytomna jasność i umiarkowanie (...)”⁸⁸².

Jedność cielesno-duchowa jest w pismach Trapisty przedstawiana właściwie jako jedność człowieka, osoby. Nie ma on na myśli zwykłego połączenia dwóch elementów i ich wzajemnej koegzystencji. Mnich dąży raczej do akcentowania jedności ludzkiej. W „Nowym posiewie kontemplacji” ową jedność określa nawet jako „małżeństwo” ciała i duszy⁸⁸³. Stwierdza:

Dusza i ciało egzystują wspólnie w rzeczywistości ukrytej, wewnętrznej osoby. Jeśli są one od siebie oddzielone, nie ma już osoby, nie ma już żyjącej, istniejącej rzeczywistości poczynionej na obraz i podobieństwo Boże. (...) co Bóg złączył, żaden człowiek niech nie rozdziela, jeśli nie chce wystawić na szwank swojej świętości⁸⁸⁴.

Wewnętrzna jedność człowieka została zagwarantowana przez Boga, jest jednością sakramentalną. Wszelkie naruszanie tej jedności lub próby zerwania związku duszy z ciałem są zamachem na samą osobę stworzoną na obraz i podobieństwo Boże. Zarówno ciało w oderwaniu od duszy, jak i dusza w oderwaniu od ciała jest niepełną istotą, „częścią jednego całościowego bytu”⁸⁸⁵.

T. Merton ma świadomość tego, jakie mogą być konsekwencje wykluczenia duszy z życia człowieka lub ciała z życia duchowego człowieka. W pierwszym przypadku, co już było wzmiankowane, człowiek zaczyna żyć fałszem i iluzją - namiętności i emocje są traktowane jako źródło i pełnia życia. W drugiej sytuacji, gdy ciało jest odrzucane jako złe, a duszę traktuje się jako jedyną i dobrą, „życie *duchowe* (...) zmienia się w zjawisko *wewnętrzne*, mające miejsce w *duchu*”⁸⁸⁶. Zdaniem Mnicha takie podejście nie przynosi

⁸⁸¹ Tamże.

⁸⁸² Tamże.

⁸⁸³ NPK, s. 41. Wersja oryg.: NSC, s. 21 – 22.

⁸⁸⁴ Tamże.

⁸⁸⁵ Tamże, s. 269. Wersja oryg.: NSC, s. 218.

⁸⁸⁶ ZWW, s. 390. Wersja oryg.: CGB, s. 277 – 278.

dobrych owoców, ponieważ prędzej czy później ciało „włączy się do sprawy”⁸⁸⁷. Nieoczekiwane „włączenie” się ciała może przysporzyć wielu kłopotów, których można by uniknąć, gdyby tylko nie ograniczało się wiary do duszy. Spychanie ciała, emocji i uczuć na dalszy plan nie pomaga w życiu duchowym. Przeciwnie, odzywają się one nagle i popychają człowieka do realizacji swoich celów, odbiegających od tych, które ma dusza. To oczywiście prowadzi do wyraźnego rozdzwisku i zamętu w ludzkiej egzystencji⁸⁸⁸. W „Doświadczeniu wewnętrznym. Zapiskach o kontemplacji” Autor wprost stwierdza, że nie można mówić o prawdziwym życiu kontemplacyjnym bez pełnej i prawdziwej jedności „człowieka w sobie samym”⁸⁸⁹. Wyjaśnia:

Dusza i ciało nie są rozdzielone i nie sprzeciwiają się sobie nawzajem jako zasady dobra i zła, a nasze zbawienie w żaden sposób nie polega na odrzuceniu ciała w celu uwolnienia duszy od dominacji złej materialnej zasady. Wręcz przeciwnie, nasze ciało jest tak samo nami jak dusza i jedno bez drugiego nie może rościć sobie prawa do czystego odrębnego istnienia jako prawdziwy osobowy byt⁸⁹⁰.

Czytelnik tych słów nie może mieć już żadnych wątpliwości co do poglądów T. Mertona na temat jedności duszy i ciała. Mnich odrzuca wszelkie stanowiska, które w jakikolwiek sposób pomniejszałyby znaczenie jedności człowieka. Wszelkie próby przeciwstawienia dwóch „elementów”: cielesnego i duchowego są jego zdaniem nie do przyjęcia. Każda aktywność człowieka, w tym też kontemplacja, angażuje cały jego byt. Nie tylko duszę i umysł, ale też ciało, emocje i wyobraźnię⁸⁹¹.

Mimo tak silnego akcentowania jedności bytu ludzkiego o. Ludwik wiele miejsca w swoich publikacjach poświęca również omówieniu kwestii związanych z samym tylko ciałem czy duszą. Te właśnie zagadnienia będą przedmiotem dalszych badań i zostaną zaprezentowane w kolejnych punktach niniejszego paragrafu.

4.3 CIAŁO

Autor „Siedmiopiętrowej góry” jest pisarzem, który wiele uwagi w swoich publikacjach poświęca zagadnieniom takim jak: „modlitwa”, „kontemplacja” i „życie duchowe”. Są to główne tematy niektórych publikacji, na co wskazują już same ich tytuły np.: „Nowy posiew kontemplacji”, „Doświadczenie wewnętrzne. Zapiski o kontemplacji” czy „Modlitwa

⁸⁸⁷ Tamże. Wersja oryg.: CGB, s. 278.

⁸⁸⁸ Por. Tamże.

⁸⁸⁹ DWZK, s. 84. Wersja oryg.: INEX, s. 39.

⁸⁹⁰ Tamże. Wersja oryg.: INEX, s. 40.

⁸⁹¹ Por. Tamże, s. 120. Wersja oryg.: INEX, s. 63; MK, s. 80. Wersja orgy.: CP, s. 63 – 64.

kontemplacyjna”. Mimo to nie można zarzucić Mnichowi, że marginalizuje temat ciała i sprowadza człowieka tylko do wymiaru duchowego.

Jednym z założeń Mertonowskiej antropologii jest to, że ciało zostało stworzone przez Boga jako dobre i w jedności z duszą tworzy jedną osobę ludzką. W „Nowym posiewie kontemplacji” zauważa, że „ciało nie jest ani złe, ani nierzeczywiste. Posiada rzeczywistość, która jest mu dana przez Boga i dlatego owa rzeczywistość jest święta”⁸⁹². Zatem nie wystarczy przyjąć, że ciało nie jest złe i tolerować je jako rzeczywistość neutralną i niemającą większego znaczenia w ludzkiej egzystencji. Ciało ze względu na swoją świętość ma znaczenie, ponieważ jest ono „świątynią Boga”⁸⁹³. Według o. Ludwika oznacza to, iż Boża prawda i „Jego doskonała rzeczywistość jest tam przechowywana w tajemnicy naszego własnego bycia”⁸⁹⁴. Z tego powodu niedopuszczalne są jakiekolwiek oznaki nienawiści czy pogardy wobec ciała⁸⁹⁵. To dostrzeganie świętości ludzkiego ciała wyklucza odniesienia się przez Trapistę do nowotestamentalnego problemu walki między tym, co cielesne i duchowe w człowieku. W książce „Nowy człowiek” Autor odwołuje się do Pierwszego Listu do Koryntian oraz Listu do Galatów. W pierwszym fragmencie, cytowanym przez T. Mertona, św. Paweł naucza, że „ciało i krew nie mogą posiąść królestwa Bożego”⁸⁹⁶, a w drugim, że „kto sieje w ciele swoim, jako plon ciała zbierze zagładę”⁸⁹⁷. Komentując te słowa Pisma Świętego, o. Ludwik zaznacza, że wskazują jednoznacznie na konieczność stawiania po stronie Ducha „w tej batalii pomiędzy ciałem a duchem”⁸⁹⁸. Pisząc o tej walce oraz odwołując się przy tym do pism św. Pawła, Mnich w przypisie stara się wyjaśnić, co kryje się pod słowem „ciało” w rozumieniu autora listów. T. Merton zaznacza, iż Apostoł Narodów używa dwóch terminów na oznaczenie ciała: „flesh” i „body”⁸⁹⁹. Pierwsze jest, jego zdaniem, używane przez św. Pawła często bez moralnego podtekstu i odnosi się do ciała jako materii ożywionej. W tym sensie ciało nie jest niczym złym. Drugi termin oznacza „istotę cielesną”. Trapista wyjaśnia:

⁸⁹² NPK, s. 41. Wersja oryg.: NSC, s. 21.

⁸⁹³ Tamże.

⁸⁹⁴ Tamże.

⁸⁹⁵ Por. Tamże.

⁸⁹⁶ NC, s. 105. Wersja oryg.: NEW, s. 92. Por. 1 Kor 15, 50.

⁸⁹⁷ NC, s. 105. Wersja oryg.: NEW, s. 92. Por. Ga 6, 8.

⁸⁹⁸ NC, s. 105. Wersja oryg.: NEW, s. 92.

⁸⁹⁹ Św. Paweł w odniesieniu do ciała używa dwóch terminów: *sarx* i *sōma*. Por. 1 Kor 15, 50 „To zaś mówię, bracia, że ciało (...) i krew królestwa Boga dostać w udziale nie może (...)”. 1 Kor 6, 19 „Czy nie wiecie, że ciało wasze przybytkiem (tego) w was Świętego Ducha jest, którego macie od Boga (...)”. *Grecko – polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1994. Na temat „ciała” w Piśmie Świętym por. *Słownik teologii św. Pawła*, red. G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, Warszawa 2010, s. 125 – 129; B. Widła, *Słownik antropologii Nowego Testamentu*, Warszawa 2003, s. 32 – 33.

W kontekście moralnym słowo „ciało” *flesh* oznacza nie tylko ożywioną istotę cielesną *body*, lecz ową istotę wraz ze wszystkimi jej nieuporządkowanymi namiętnościami, słabościami, iluzjami i zmysłowymi pragnieniami, które walczą przeciw duszy i wprost sprzeciwiają się wpływowi „ducha”⁹⁰⁰.

Ten cytat pozwala zrozumieć stosunek Mnicha z Gethsemani do ludzkiego ciała. W swoich poglądach jest wierny nauczaniu Apostoła Narodów. T. Merton widzi w ciele ludzkim „świątynię Bożą”, jednak nie zapomina o niebezpieczeństwie, na jakie są narażone dusza i ciało. Owym niebezpieczeństwem jest „mądrość ciała” – jego żądze oraz iluzje⁹⁰¹. Może ją pokonać duch w jedności z Duchem Bożym.

Takie ujęcie zagadnienia w żaden sposób nie jest zaprzeczeniem godności i świętości ciała, które wynikają z faktu stworzenia go przez Boga. Uwrażliwia tylko na sytuację, jaka ma miejsce po upadku. Grzech Adama wpłynął bowiem bardzo nie tylko na jego duszę, ale także na jego cielesność. Nie mógł on już sprawować kontroli nad swoim ciałem, które „stało się w pewnym stopniu władzą jego duszy”⁹⁰². Umysł, zamiast służyć Bogu, zaczął służyć ciału i zaspokajaniu jego potrzeb. Zdaniem Mnicha, Adam zwrócił całą swoją istotę w stronę własnego osobistego dobra. Upadły człowiek ograniczył się i zamknął w swoim ciele, które górowało nad duchem. Adamowy kontakt ze światem zewnętrznym został ograniczony do zmysłów ciała. To w konsekwencji prowadziło do koncentrowania się tylko na tym, co materialne i dostępne zmysłom. Upadek jednak nie spowodował, że ciało samo w sobie, w swej istocie stało się złe. Pozostało dobre jako stworzone przez Boga. Zła i niewłaściwa była natomiast relacja między duszą i ciałem. Zarówno dla duszy, jak i dla ciała złe jest, kiedy któreś z nich „rządzi całym człowiekiem”⁹⁰³. T. Merton, tłumacząc, dlaczego jest to niewłaściwe, stwierdza:

ciało i namiętności, same przez się, ciążą ku anarchii i będąc na łasce zmysłów, ślepo i automatycznie reagują na każdy aktualny bodziec. Duch, jeśli zanurzony jest w materii, której nie może w pełni kontrolować, jest więc podobny do kapitana statku, pozbawionego płetwy sterowej i unoszonego przez burzliwe fale. Statek może nawet być dobrym statkiem, lecz jest zgubiony⁹⁰⁴.

To wyjaśnienie jednoznacznie potwierdza, iż upadek Adama spowodował odwrócenie naturalnego porządku. Pierwotnie bowiem ciało miało być podporządkowane duszy. Grzech spowodował, że to cielesność rości sobie prawo do panowania nad duchem. Jednak

⁹⁰⁰ NC, s. 105. Wersja oryg.: NEW, s. 92.

⁹⁰¹ Por. Tamże.

⁹⁰² Tamże, s. 74. Wersja oryg.: NEW, s. 65.

⁹⁰³ Tamże, s. 77. Wersja oryg.: NEW, s. 67.

⁹⁰⁴ Tamże.

panowanie ciała kosztem duszy nie służy człowiekowi i nigdy nie sprawi, że osiągnie on pełnię rozwoju.

Czy taka próba górowania ciała nad duszą może być pretekstem do negacji pierwszego i gloryfikacji drugiego? O. Ludwik nie pozwala na przypuszczenia, jakoby ciało należało potępić i odrzucić. To nie byłoby korzystne dla człowieka, który został powołany do istnienia jako byt cielesno–duchowy. Mertonowska afirmacja ciała nie opiera się tylko na fakcie Stworzenia. Mnich odwołuje się także do tajemnicy Wcielenia i Wniebowzięcia Maryi. Uważa, że Wniebowzięcie Maryi było wyrazem szacunku Boga do człowieka, a zwłaszcza jego ciała, „którego przeznaczeniem było stać się świątynią Jego chwały”⁹⁰⁵. Także przyjęcie ciała przez Syna Bożego jest potwierdzeniem Bożego pragnienia, aby uwielbić naturę ludzką w człowieku⁹⁰⁶. W „Zapiskach współwinnego widza” T. Merton zauważa, że są osoby, które starają się „odcieleśnić”⁹⁰⁷ Boga, sprowadzić Go znowu do „stanu ducha”⁹⁰⁸. Taki zabieg w konsekwencji mógłby prowadzić również do próby „odcieleśnienia” człowieka i likwidacji wszelkich „ludzkich odruchów”⁹⁰⁹. Według Trapisty „ci, którzy są bardziej *ludscy*, wyrastają na lepszych zakonników”⁹¹⁰.

Ludzkie, cielesne odruchy są czymś naturalnym, czymś, co należy zaakceptować. Dla o. Ludwika, zwłaszcza w późniejszym okresie życia w zakonie, było to oczywiste. Po wspomnianym już drugim nawróceniu⁹¹¹ pisał: „Znajduję ogromną radość w tym, że jestem człowiekiem, częścią składową rodzaju, w którym sam Bóg partycypuje przez wcielenie”⁹¹². Radość z człowieczeństwa potęgowała zdziwienie T. Mertona zawsze, gdy spotykał się z próbami ignorowania znaczenia ciała czy zwykłej ludzkiej radości. Zdziwienie to wyraża zwłaszcza w „Zapiskach współwinnego widza”⁹¹³. Niezwykle wymownym przykładem Mertonowskiej afirmacji ciała jest zamieszczony w „Zapiskach współwinnego widza” cytat z „Etyki” D. Bonhoeffera. W tekście tym autor wskazuje, że mieszkanie, pożywienie, ubiór, rekreacja oraz seks nie służą jedynie realizacji określonych celów, ale dostarczają także wiele radości. „Życie ciała nabiera pełnego znaczenia jedynie po skorzystaniu z wrodzonego prawa do radości”⁹¹⁴ – pisał niemiecki teolog. Trapiście z Gethsemani wyrażnie bliskie było takie

⁹⁰⁵ NPK, s. 172. Wersja oryg.: NSC, s. 134.

⁹⁰⁶ Por. Tamże.

⁹⁰⁷ ZWW, s. 302. Wersja oryg.: CGB, s. 213.

⁹⁰⁸ Tamże.

⁹⁰⁹ Tamże, s. 303. Wersja oryg.: CGB, s. 213.

⁹¹⁰ Tamże.

⁹¹¹ Por. Tamże, s. 222 – 224. Wersja oryg.: CGB, s. 156 – 158.

⁹¹² Tamże, s. 224. Wersja oryg.: CGB, s. 157.

⁹¹³ Por. Tamże, s. 35. Wersja oryg.: CGB, s. 20.

⁹¹⁴ Cyt. za: Tamże, s. 286. Wersja oryg.: CGB, s. 201.

stanowisko, ponieważ, komentując słowa autora „Etyki”, zaznaczył, że jest to „naturalny chrześcijański humanizm”⁹¹⁵. Dalej podkreślał: „Oto *chrześcijańskie zamilowanie do spraw doczesnych*, z jakim się całkowicie zgadzam”⁹¹⁶.

T. Merton był przekonany, że żadne umartwienie zmysłów nie przyniesie owoców, jeśli człowiek najpierw nie nauczy się właściwie z tych zmysłów korzystać. Dlatego, zanim ktokolwiek zacznie je umartwiać, powinien przedtem odczuć przyjemność z „wykorzystania ich w sposób normalny i niewinny w radowaniu się dobrami stworzonymi”⁹¹⁷. Zatem zarówno ciało, jak i przyjemność oraz radość odczuwana jego zmysłami nie są niczym złym. Podobne stanowisko Trapista zajął w stosunku do seksu w życiu osób powołanych do małżeństwa. Jego zdaniem powinien on być traktowany jako dobro udzielone człowiekowi przez Boga. Dzięki temu darowi małżonkowie mogą mieć udział w tajemnicy miłości Bożej⁹¹⁸.

Według o. Ludwika chrześcijaństwo nie odcina ludzi od świata zmysłów i natury⁹¹⁹. Przeciwnie, zgodnie z duchem chrześcijańskim trzeba akceptować rzeczywistość⁹²⁰ taką, jaka jest, a nie uciekać w świat ducha czy idei. Dopiero zakorzenienie w życiu i rzeczywistości codziennej pozwala na rozpoczęcie prawdziwego życia duchowego, życia modlitwy⁹²¹. Takie optymistyczne stanowisko T. Mertona w odniesieniu do ciała, zmysłów oraz seksualności człowieka nie przysłania Mnichowi możliwości zagrożeń jakie stwarzają. Trapista postuluje, aby tych ostatnich unikać.

4.4 DUSZA

„Mamy dziś do czynienia z olbrzymim, chorobliwym zainteresowaniem *duszą*, mimo że zaprzecza się istnieniu duszy” – pisał T. Merton w książce „Doświadczenie wewnętrzne. Zapiski o kontemplacji”. Autor podejmował tu problem duszy, jej sytuacji po upadku

⁹¹⁵ Tamże. Wersja oryg.: CGB, s. 202.

⁹¹⁶ Tamże. Wersja oryg.: CGB, s. 202.

⁹¹⁷ DWZK, s. 231. Wersja oryg.: INEX, s. 133.

⁹¹⁸ Por. NPK, s. 96 – 97. Wersja oryg.: NSC, s. 66 – 68.

⁹¹⁹ Por. ZWW, s. 414. Wersja oryg.: CGB, s. 294.

⁹²⁰ Natura, przyroda była zawsze nieodłączną częścią życia T. Mertona. Por. M. Weis, *Environmental Vision of Thomas Merton*, Kentucky 2001.

⁹²¹ Por. MK, s. 33 – 34. Wersja oryg.: CP, s. 14 – 16. T. Merton osobistym życiem dawał świadectwo tego, jak ważne, a jednocześnie możliwe jest łączenie życia modlitwy z zainteresowaniem i zaangażowaniem w sprawy istotne dla świata. Mnich był uważany jednocześnie za kontemplatyka i aktywistę. Por. M. I. Aguilar, *Thomas Merton Contemplation and Political Action*, London 2011; J. S. Porter, *Hermit At the Hart of Things*, Ottawa 2008, s. 35 – 52, T. Tastard, *The Spark in the Soul. Spirituality and Social Justice*, London 1989, s. 109 – 110.

i obecności w niej Chrystusa. Zagadnienia te należy poddać analizie, gdyż odgrywają one znaczącą rolę w Mertonowskiej refleksji o człowieku.

4.4.1 „GŁĘBIA DUSZY”

Trapista kilkakrotnie w różnych publikacjach używa określeń: „serce naszego własnego bytu”⁹²², „głębokie centrum (...) duszy”⁹²³, „szczyt duszy”⁹²⁴, „środek duszy”⁹²⁵, „metaforyczny szczyt (...) egzystencji”⁹²⁶. W „Doświadczeniu wewnętrznym. Zapiskach o kontemplacji”⁹²⁷ i w „Modlitwie kontemplacyjnej” pojawia się natomiast określenie „serce”. W drugiej ze wskazanych książek Autor tłumaczy, że pojęcie „serce”

odnosi się (...) do najgłębszej psychologicznej podstawy osobowości człowieka, do wewnętrznego sanktuarium, gdzie samoświadomość wychodzi poza analityczną refleksję i otwiera się na metafizyczną konfrontację z Głębią Nieznanego, a jednak Obecnego – Tego, który jest *bliższy nam, niż my sami sobie*”⁹²⁸.

„Serce” jest więc centrum ludzkiego istnienia⁹²⁹, jest „korzeniem i źródłem całej wewnętrznej prawdy osoby”⁹³⁰. Pisząc o poszukiwaniach Boga przez św. Augustyna, Mnich zaznacza, że autor „Wyznań” odnalazł Boga w „najintymniejszych głębiach własnego ducha”⁹³¹. Odnalazł Tego, który „tronuje na szczycie jego osobowego bytu, zwanym *apex mentis*, albo *iskra duszy*”⁹³².

W „Nowym posiewie kontemplacji” czytelnik odnajdzie natomiast wyrażenie: „niższe pokłady duszy”⁹³³. Sugeruje to, iż o. Ludwik widział w duszy człowieka pewną strukturę, choć oczywiście nie chodzi tu o budowę przestrzenną. W tej samej publikacji pojawia się także inna ciekawa wzmianka, dotycząca duszy oraz indywidualności ludzkiej. Według Trapisty indywidualność każdego człowieka niekoniecznie wyraża się w zwyczajach i postawach przyjmowanych w codziennym życiu. Niepowtarzalność i indywidualność

⁹²² NC, s. 14. Wersja oryg.: NEW, s. 8.

⁹²³ Tamże, s. 38. Wersja oryg.: NEW, s. 31. Por. NC, s. 94, 109. Wersja oryg.: NEW, s. 82, 97.

⁹²⁴ Tamże, s. 135. Wersja oryg.: NEW, s. 121.

⁹²⁵ NPK, s. 53. Wersja oryg.: NSC, s. 30.

⁹²⁶ Tamże, s. 51. Wersja oryg.: NSC, s. 29.

⁹²⁷ Por. DWZK, s. 65. Wersja oryg.: INEX, s. 28.

⁹²⁸ MK, s. 28. Wersja oryg.: CP, s. 8.

⁹²⁹ Por. Tamże, s. 25. Wersja oryg.: CP, s. 5.

⁹³⁰ Tamże, s. 17. Wersja oryg.: CP, s. XXIX.

⁹³¹ NC, s. 42. Wersja oryg.: NEW, s. 34 – 35.

⁹³² Tamże, s. 43. Wersja oryg.: NEW, s. 35.

⁹³³ NPK, s. 207. Wersja oryg.: NSC, s. 164.

człowieka „tkwią głęboko w duszy”⁹³⁴. Zatem nie można owej „głębi” i „centrum duszy” lekceważyć, koncentrując się tylko na tym, co zewnętrzne, czyli doświadczeniach, emocjach, odczuciach. Od tego, na ile człowiek jest świadomy i obecny w swoim duchowym centrum, zależy to, na ile jest bardziej sobą i realizuje się w swojej indywidualności i niepowtarzalności.

Na podstawie rozproszonych wypowiedzi Mnicha można spróbować przedstawić pewne cechy charakterystyczne czy właściwości owego „centrum”, „szczytu duszy”. W książce „Nowy człowiek” T. Merton zauważył, że w „samym sercu naszego własnego bytu” mieszka Bóg⁹³⁵. W innym miejscu, odnosząc się do stworzenia pierwszego człowieka – Adama, zaznacza, że w momencie powołania go przez Boga do istnienia „głębokie centrum jego doskonałej duszy rozgorzało milczącym, wspaniałym płomieniem Mądrości”⁹³⁶. W tej „intymnej głębi naszego bytu”⁹³⁷ jest zapisany i ukryty obraz Boga. Dalej Mnich wyjaśnia, iż ten obraz Boga w „głębi naszej własnej duszy”⁹³⁸ jest źródłem naturalnego życia człowieka oraz życia nadprzyrodzonego. Pierwsze nie zależy od ludzkiej woli i zgody. Drugie nie realizuje się bez „wolnej odpowiedzi na Bożą miłość”⁹³⁹. Zatem dla T. Mertona jest oczywiste, że Bóg, przebywający w duszy, jest źródłem nie tylko nadprzyrodzonego, ale również „fizycznego życia”⁹⁴⁰. Trapista wyjaśnia:

Ontologiczne źródło tego naszego życia jest poza i ponad nami, w Bogu. Ale duchowo, zarówno życie nadprzyrodzone, jak i sam Bóg, który je daje, są w centrum naszego bytu. Ten, który jest nieskończenie ponad nami, jest także w nas, a najwyższy szczyt duchowego i fizycznego życia jest zanurzony w Jego własnej rzeczywistości⁹⁴¹.

Zatem dusza, jej punkt centralny – głębia są „miejszem” obecności Boga, a tym samym źródłem życia człowieka. Interesujące jest, że T. Merton w powyższym fragmencie raz używa określenia „centrum”, a raz „szczyt duszy”. Świadczy to o trudności w przedstawieniu „struktury” duszy i obecności w niej Boga. Kwestię „głębi duszy” oraz jej „szczytu” Mnich rozwija nieco dalej w tej samej publikacji:

⁹³⁴ Tamże, s. 106. Wersja oryg.: NSC, s. 76.

⁹³⁵ Por. NC, s. 14. Wersja oryg.: NEW, s. 8.

⁹³⁶ Tamże, s. 38. Wersja oryg.: NEW, s. 31.

⁹³⁷ Tamże, s. 76. Wersja oryg.: NEW, s. 66.

⁹³⁸ Tamże, s. 94. Wersja oryg.: NEW, s. 82.

⁹³⁹ Tamże.

⁹⁴⁰ Tamże.

⁹⁴¹ Tamże, s. 109. Wersja oryg.: NEW, s. 97.

Głębia naszej duszy zawiera w swej wolności i rozumności obraz Boga. Wolność i rozum są, że tak powiem, zjednoczone na tym szczycie duszy, który nazywamy duchem (...) ⁹⁴².

W tym fragmencie Trapista utożsamia „szczyt duszy” z „duchem”. Natomiast związek pomiędzy duszą i duchem rozważa w dwóch książkach. W pierwszej z nich, pt.: „Nowy człowiek” Autor odwołuje się do św. Pawła. Zauważa, że Apostoł Narodów odróżnia ducha (*pneuma*) od duszy (*psyche*). Powołuje się również na św. Tomasza, który

przyznaje, że św. Paweł przyjmuje platoński podział człowieka na ciało, duszę i ducha, a równocześnie odrzuca realną różnicę pomiędzy duszą (zasadą życia), a duchem (zasadą rozumności i wolności) ⁹⁴³.

T. Merton, odwołując się zarówno do św. Pawła, jak i do Akwinaty, wyjaśnia, że słowo „duch” ma dwa znaczenia. W pierwszym „duch” oznacza szczyt natury ludzkiej, z którego pochodzą wszelkie osobiste i typowe dla człowieka działania. Natomiast drugie znaczenie słowa „duch” wiąże się z życiem mistycznym. W mistycznym zjednoczeniu duch nadal pozostaje szczytem natury, ale jest to już sfera przemieniona - przeobóstwiona przez zjednoczenie ducha z Duchem Bożym ⁹⁴⁴.

W drugiej pozycji książkowej „Nowy posiew kontemplacji” o. Ludwik, pisząc o „szczycie duchowego bytu ludzkiego” ⁹⁴⁵, podejmuje dłuższą refleksję nad duchem ludzkim. Odwołuje się przy tym, jak sam wskazuje, do teologii ojców greckich, w której funkcjonują trzy terminy, używane na określenie trzech aspektów ludzkiego ducha. Tymi terminami są: *anima* (*psyche*, dusza *animalistyczna*), *animus* (rozum, *nous*) oraz *pneuma* (*spiritus*) ⁹⁴⁶. Pierwszy aspekt ludzkiego ducha to nieświadome „królestwo instynktu i emocji” ⁹⁴⁷. Drugi aspekt to świadomy i aktywny element, kierujący ludzkim postępowaniem. Jemu ma być podległy pierwszy bierny element. Nie wystarczą jednak tylko te dwa aspekty, nawet gdy relacja pomiędzy nimi jest poprawna, tzn. kiedy *anima* podporządkowana jest *animus*. Jest bowiem coś jeszcze w człowieku; coś, co stoi ponad podziałem na to, co bierne i aktywne, świadome i nieświadome. Jest to *pneuma* - zasada łącząca dwa pozostałe elementy. Dzięki niej *anima* i *animus*, przekraczając siebie, łączą się z Bogiem. *Pneuma* nie jest tylko

⁹⁴² Tamże, s. 135. Wersja oryg.: NEW, s. 121.

⁹⁴³ Tamże, s. 46. Wersja oryg.: NEW, s. 37.

⁹⁴⁴ Por. Tamże. Wersja oryg.: NEW, s. 38.

⁹⁴⁵ NPK, s. 142. Wersja oryg.: NSC, s. 108.

⁹⁴⁶ Por. Tamże, s. 142 – 143. Wersja oryg.: NSC, s. 108 – 109.

⁹⁴⁷ Tamże, s. 142. Wersja oryg.: NSC, s. 108.

elementem ludzkiej natury, „(...) jest to sam człowiek – zjednoczony, ożywiony, wzniesiony ponad siebie i natchniony przez Boga”⁹⁴⁸.

Zatem pełnego człowieka można odnaleźć dopiero w „duchu” – *pneumie*. Człowiek jest w pełni sobą – człowiekiem dopiero wówczas, gdy jego duch jest zjednoczony z Duchem Bożym. T. Merton wyjaśnia:

W „duchu” lub *pneumie* odnajdujemy pełnego człowieka. Człowiek nie jest w pełni człowiekiem, dopóki nie jest „jednym duchem” z Bogiem (...). I kiedy doskonale są zjednoczone (*anima, animus i spiritus*), utrzymując przynależne im właściwości, człowiek zostaje ponownie odbudowany w obrazie Boskiej Trójcy⁹⁴⁹.

Dla o. Ludwika jest więc jasne, iż wewnętrzna jedność człowieka jest warunkiem koniecznym do stania się w pełni obrazem Boga Trójjedynego. Wyróżnianie któregośkolwiek elementu ludzkiego bytu powodowałoby zniekształcenie Boskiego obrazu. Obraz ten, a także równowaga w życiu duchowym człowieka, są zachowane, gdy ciało, rozum i duch „tworzą pełnego człowieka, który jest w Bogu, z Bogiem, od Boga i dla Boga”⁹⁵⁰.

Z przeprowadzonych analiz wynika, że Trapista jest świadomy istnienia w człowieku „głębi”, „centrum”, „szczytu duszy” – ducha, w którym możliwe staje się zjednoczenie z Duchem Bożym. Mnich jest także przekonany, że ten punkt centralny duszy jest źródłem życia ludzkiego. Wynika to z faktu, że w owym centrum zamieszkuje Bóg. Tutaj jest także zapisany obraz i podobieństwo do Niego.

Przedstawiając powtarzający się w refleksji Mnicha problem „centrum duszy”, należy przejść do kolejnych zagadnień, które nierozdzielnie się z nim wiążą. Dlatego następnymi prezentowanymi zagadnieniami będą: sytuacja duszy po grzechu pierworodnym, obecność Boga w duszy ludzkiej oraz Boże obraz i podobieństwo w duszy ludzkiej.

4.4.2 DUSZA PO UPADKU

Problem upadku i jego wpływu na człowieka był już omawiany w odniesieniu do ludzkiego ciała. Zdaniem T. Mertona jednak to właśnie dusza ucierpiała zdecydowanie bardziej na skutek pierwszego grzechu. Tragizm jej sytuacji wynika z tego, iż może ona nie zdawać sobie sprawy ze swojego położenia. Wydawać jej się nawet może, że znajduje się w całkiem dobrej kondycji. Jednak nie jest tak dobrze, jak można by sądzić, ponieważ grzech

⁹⁴⁸ Tamże, s. 143. Wersja oryg.: NSC, s. 108.

⁹⁴⁹ Tamże. Wersja oryg.: NSC, s. 109.

⁹⁵⁰ Tamże.

wywarł duży wpływ na relację ciało – dusza. Trapista tak opisuje skutki upadku, widoczne w duszy i zmieniające jej stosunek do ciała:

W pewnej mierze, w swym własnym małym wszechświecie – ciele – czuje się jak w domu. Radzi sobie z rządzeniem tym wszechświatem według jego własnych praw. Stopniowo przekonuje się, jak nikłą ma teraz nad nim kontrolę i jak dalece jest zależny (duch) od ślepych żądań i gwałtownych porywów namiętności⁹⁵¹.

Zatem przekonanie o dobrej kondycji i dużym wpływie na podejmowane działania to tylko złudzenie, którym karmi się dusza. Okazuje się bowiem, że w wyniku upadku jest podległa ciału, choć początkowo nie widzi, na ile ta zależność jest mocna. Z czasem coraz bardziej uświadamia sobie, jak niewielki wpływ ma na rządzące nią popędy i namiętności cielesne. T. Merton jest przekonany, że o ile we wcześniejszych wiekach można było poddawać w wątpliwość tę zależność duszy od ciała, o tyle obecnie, dzięki psychoanalizie, o takich wątpliwościach nie ma już mowy. Tłumaczy:

(...) psychoanaliza rozwiała wszelkie wątpliwości co do tyranii tych podświadomych popędów i żądz, wywieranej na upadłym ludzkim duchu⁹⁵².

W tej trudnej sytuacji dusza ludzka odczuwa „udrękę”⁹⁵³, którą stara się za wszelką cenę zagłuszyć. Według Trapisty takimi powszechnymi sposobami, pozornie uwalniającymi od „tajemniczego głosu”⁹⁵⁴ prawdy, są: usprawiedliwianie oraz racjonalizowanie ambicji cielesnego *ego*, podkreślanie grzechów innych i maskowanie własnych uchybień oraz oszukiwanie siebie i wiara w te oszustwa⁹⁵⁵. Wszystko to jeszcze potęguje tragizm sytuacji. Człowiek nie koncentruje się na tym, co istotne, czyli kontemplacji, a raczej na tym, co błahe i bez znaczenia. Ciało i dusza miały być Bożą świątynią, a przez grzech stały się „miejscem, gdzie straszy”⁹⁵⁶. „Żadne powodzenie w interesach ani zbytek nie mogą zamaskować tej brzydoty spustoszenia, jakie się w nas dokonało”⁹⁵⁷.

Trapista, opisując sytuację Adama po upadku, zaznacza, że wyszedł on niejako na zewnątrz siebie, „opuścił wewnętrzne centrum samego siebie”⁹⁵⁸, aby uciec od Boga. Kolejnym krokiem pierwszego człowieka, uciekającego przed Bogiem, było „przebudowanie

⁹⁵¹ NC, s. 78. Wersja oryg.: NEW, s. 68.

⁹⁵² Tamże.

⁹⁵³ Tamże.

⁹⁵⁴ Tamże.

⁹⁵⁵ Por. Tamże.

⁹⁵⁶ Tamże.

⁹⁵⁷ Tamże, s. 79. Wersja oryg.: NEW, s. 68.

⁹⁵⁸ Tamże.

w swym umyśle”⁹⁵⁹ świata na swój obraz i podobieństwo. Te bezowocne i bolesne działania, zdaniem o. Ludwika, odziedziczyli inni ludzie. Można więc obserwować

(...) trud zdobywania wiedzy bez mądrości; umysłowy wysiłek zszywania fragmentów poznania, których nie da się połączyć w jedną zintegrowaną całość; mozół działania bez kontemplacji, który nigdy nie przynosi pokoju i satysfakcji, bo każde zadanie kończy się otwieraniem drzwi do dziesięciu następnych zadań, czekających na wykonanie⁹⁶⁰.

Upadek zaburzył porządek, którego instynktownie człowiek obecnie poszukuje, którego brak rodzi udrękę. Wewnętrzne rozterki trzeba jakoś uciszyć. Aktywność okazuje się dobrym sposobem na chwilowe zapomnienie i ukojenie bólu duszy powołanej do kontemplacji⁹⁶¹.

Do tej pory problem duszy po upadku analizowany był w oparciu o refleksję T. Mertona, zapisaną w książce „Nowy człowiek”. Jednak także w innych publikacjach temat ten powraca, choć może nie jest tak szczegółowo omawiany. W „Nowym posiewie kontemplacji” o. Ludwik również wspomina o grzechu pierworodnym, omawiając jego skutki dla duszy ludzkiej. Zauważył, że dwa aspekty ducha ludzkiego - *anima* i *animus* - są jak element żeński i męski. Na skutek grzechu element pierwszy (żeński) – Ewa „kusi Adama, a on poddaje swój rozsądek myślenia jej ślepeму impulsowi (...)”⁹⁶². W ten sposób T. Merton przedstawia konsekwencje pierwszego grzechu. Jednak także każdy kolejny grzech ciężki pociąga za sobą bardzo poważne skutki. Mnich pisze, iż efektem nieposłuszeństwa Bogu jest „piekło w duszy”⁹⁶³. Natomiast w „Doświadczeniu wewnętrznym. Zapiskach o kontemplacji” pojawia się obraz duszy żyjącej w piekle przez grzech. We wspomnianej pozycji, w rozdziale zatytułowanym „Poczucie grzechu”, Autor akcentuje:

Poczucie grzechu jest czymś głębszym i bardziej egzystencjalnym. (...) Poczucie grzechu jest poczuciem bycia dogłębnie i w sposób rozmyślny fałszywym względem mojej własnej najskrytszej rzeczywistości, względem mojego podobieństwa do Boga. (...) Grzech jest śmiercią ducha⁹⁶⁴.

Mnich jest więc przekonany, że poczucie grzechu nie rodzi się z chłodnej refleksji i oceny swojego postępowania według obowiązującego prawa moralnego⁹⁶⁵. Poczucie grzechu jest „czymś ontologicznym”⁹⁶⁶. Natomiast życie w grzechu to początek życia „duszy w piekle,

⁹⁵⁹ Tamże.

⁹⁶⁰ Tamże. Wersja oryg.: NEW, s. 68 – 69.

⁹⁶¹ Por. Tamże.

⁹⁶² NPK, s. 142. Wersja oryg.: NSC, s. 108.

⁹⁶³ Por. Tamże, s. 58. Wersja oryg.: NSC, s. 34.

⁹⁶⁴ DWZK, s. 208. Wersja oryg.: INEX, s. 119.

⁹⁶⁵ Por. Tamże, s. 209. Wersja oryg.: INEX, s. 119.

⁹⁶⁶ Tamże.

które jest nieustającą i wiecznie powtarzającą się śmiercią”⁹⁶⁷. Po słowach o duszy żyjącej przez grzech w piekle, w tekście pojawia się odniesienie do ostatniej sceny sztuki J. P. Sartre’a „Bez wyjścia”⁹⁶⁸. W sztuce tej trzy osoby są zamknięte w pomieszczeniu i nie mogą z niego wyjść. Nie potrafią też nawiązać ze sobą właściwych relacji. W końcu jeden z bohaterów stwierdza: „Piekło to inni ludzie!” T. Merton, podejmując refleksję nad poczuciem grzechu, wyraźnie wskazuje, jaka jest różnica pomiędzy poczuciem grzechu w sensie egzystencjalnym, a „uczuciem nieprzyzwoitości”⁹⁶⁹. To drugie odczucie jest reakcją na naruszenie czegoś, co stanowi „tabu wspólnoty”⁹⁷⁰. Trapista zauważa, że im bardziej społeczeństwo jest totalitarne (Rosja, hitlerowskie Niemcy), tym bardziej jego członkowie są narażeni na utratę poczucia grzechu. To powoduje, że wszystko co duchowe, nie ma większego znaczenia, ponieważ w zbiorowości osoba jest bez znaczenia⁹⁷¹. Skoro indywidualność człowieka nie liczy się, nie liczy się także jego duch, w którym owa wyjątkowość jest zapisana. W takiej sytuacji tylko kontemplatyk może okazać się ratunkiem dla społeczeństwa, a jego zadaniem ma być właśnie utrzymanie poczucia grzechu oraz podtrzymywanie przy życiu ludzkiego ducha⁹⁷².

Mimo iż o. Ludwik zdaje sobie sprawę z tragicznych skutków upadku, jednak jest także przekonany, że ludzie mogą powrócić do Boga. W książce „Nowy człowiek” opisuje drogę, jaką należy przejść, aby zbliżenie do Stwórcy stało się realne. Trapista wyjaśnia, że „musimy pójść wstecz tą drogą, którą on (Adam) przebył”⁹⁷³. O tym, jak T. Merton rozumie grzech Adama, wspomniano już w niniejszym rozdziale, w punkcie poświęconym naturze⁹⁷⁴. Zauważono wówczas, iż grzech ten był niejako podwójnym aktem. Adam bowiem najpierw odrzucił Boga, ukrył się w sobie po to, by następnie opuścić także siebie i zaangażować się w to, co zewnętrzne. Droga wstecz będzie zatem oznaczała najpierw dystans do tego, co zewnętrzne – stworzone, poszukiwanie w swoim wnętrzu Boga i „prawdziwego ja”. Dopiero gdy uda się człowiekowi odnaleźć „prawdziwe ja” i uwolnić od lęku oraz pożądań, nabiera on sprawności w wychodzeniu poza siebie w stronę Boga i innych ludzi⁹⁷⁵. Można odnieść wrażenie, że proces ten nie stwarza wielkich problemów. Jednak w rzeczywistości nie tak łatwo odejść od przywiązania do rzeczy zewnętrznych i zwrócić się do własnego wnętrza.

⁹⁶⁷ Tamże.

⁹⁶⁸ Por. Tamże.

⁹⁶⁹ Tamże.

⁹⁷⁰ Tamże.

⁹⁷¹ Por. Tamże, s. 210. Wersja oryg.: INEX, s. 120.

⁹⁷² Tamże.

⁹⁷³ NC, s. 79. Wersja oryg.: NEW, s. 69.

⁹⁷⁴ Por. Rozdział 2., paragraf 1. niniejszej pracy, punkt: *Natura ludzka przed i po pierwszym grzechu*.

⁹⁷⁵ Por. NC, s. 80. Wersja oryg.: NEW, s. 69.

Trudność rodzić może już pierwszy krok na tej drodze, ponieważ człowiek jest zobowiązany, aby przyznać się do swojego rzeczywistego położenia. Musi uświadomić sobie, że odszedł daleko od Boga. Kolejną trudność sprawić może to, że człowiek musi także uznać, że nie jest tą osobą, za którą się uważał. Oznacza to zaakceptowanie prawdy, iż nie jest się tym, kim być się powinno.

Zanim uprzytomnimy sobie, kim naprawdę jesteśmy, musimy stać się świadomi faktu, iż osoba, o której myślimy, że nią jesteśmy, tu i teraz, jest w najlepszym razie oszustwem i nieznanym⁹⁷⁶ – pisał T. Merton.

Jego zdaniem, choć nie jest to łatwe, uczciwy człowiek może nawet na płaszczyźnie czysto naturalnej rozpocząć proces samopoznania. Na potwierdzenie tego Trapista podaje przykład Sokratesa. Filozof wzywał mieszkańców Aten, przekonanych, że wiedzą kim są, aby odważyli się przeciwstawić owej iluzji. Ci jednak woleli zabić mędrca niż uznać swoją nierzeczywistość. Woleli usunąć tego, który im o tym przypominał i niszczył ich pozorny spokój⁹⁷⁷.

Powrót do Boga i dotarcie do prawdy o sobie wymaga zatem odwagi i szczerości. Choć nie jest to łatwe zadanie, można je wypełnić. Pomimo upadłej natury człowiek ma szansę nawiązać właściwą relację z Bogiem, innymi ludźmi i samym sobą. Dusza po grzechu znajduje się w ciężkim położeniu, ponieważ stała się zależna od ciała i jego namiętności, odczuwa lęk i udrękę. Bezskutecznie stara się zagłuszyć je, rzucając się w wir zajęć i czynności do wykonania, podczas gdy pierwszym koniecznym krokiem na drodze do Boga jest uznanie swojej rzeczywistej sytuacji.

4.4.3 OBECNOŚĆ BOGA W DUSZY

Choć grzech mocno zranił człowieka, jednak na osobę nie można spoglądać tylko przez pryzmat upadłej ludzkiej natury. Bóg bowiem nie zostawi potomków Adama. T. Merton jest tego pewien i z przekonaniem wyraża prawdę o obecności Boga w duszy człowieka przez Chrystusa. Temat ten o. Ludwik najczęściej podejmuje w kontekście doświadczenia Boga w kontemplacji. Nie jest to jednak doświadczenie zarezerwowane dla wąskiego grona wybranych. Może ono stać się udziałem każdego.

⁹⁷⁶ Tamże.

⁹⁷⁷ Por. Tamże. Wersja oryg.: NEW, s. 70.

Pierwszą prawdą, którą należy sobie uświadomić, jest fakt, że Bóg „nie dotyka naszych dusz ogniem nadprzyrodzonej wiedzy i doświadczenia bez Chrystusa”⁹⁷⁸ – pisze T. Merton. Stwierdzeniem tym Autor jasno daje do zrozumienia, że Bóg, stając się człowiekiem w Chrystusie, sprawił, iż w Nim to, co „boskie i nadprzyrodzone, staje się dostępne na poziomie ludzkim dla każdego człowieka zrodzonego z kobiety, dla każdego syna Adama”⁹⁷⁹. Dzięki Wcieleniu Bóg stał się bliski człowiekowi przez Chrystusa tak bardzo, że to, co boskie, jest w zasięgu ręki każdego. Człowiek – syn Adama, może mieć pewność, że Chrystus jest obecny w „głębokościach naszego bytu jako Przyjaciół i jako nasza druga jaźń”⁹⁸⁰. Temat Chrystusa i „drugiej jaźni” będzie analizowany w rozdziale trzecim niniejszej pracy. W tym miejscu trzeba jednak zaznaczyć, że tym, dzięki czemu obecność Chrystusa w duszy staje się możliwa, jest wspomniane już Wcielenie oraz fakt włączenia człowieka do Mistycznego Ciała – Kościoła⁹⁸¹.

T. Merton, akcentując obecność Boga w duszy, zwraca także uwagę na zjednoczenie jej z Bogiem w Chrystusie. Według Autora „Siedmiopiętrowej góry” jedność ta nie jest ontologiczna i nierozdzielna, nie jest to także jedność moralna czy „zgoda serc”⁹⁸², nie jest to również zwyczajna zgodność umysłu i woli. Ta tajemnicza jedność ma charakter nadprzyrodzony, „jest to mistyczny związek, w którym sam Chrystus staje się we mnie źródłem i zasadą boskiego życia”⁹⁸³. Jak to rozumieć? Trapista wyjaśnia, że ma to miejsce wówczas, gdy Chrystus daje człowiekowi boskie „technienie”⁹⁸⁴.

Temat obecności i działania Boga w duszy Mnich podejmuje także w „Doświadczeniu wewnętrznym. Zapiskach o kontemplacji”. Czyni to w kontekście omawiania kwestii związanych z modlitwą kontemplacyjną. Zauważa, że dusza z powodu swojej naturalnej „szorstkości i niezdarność”⁹⁸⁵ nie jest w stanie w pełni zrozumieć działań Boga w jej głębiach. Potrzebuje więc pomocy, ponieważ tym, co koniecznie trzeba sobie uświadomić, jest właśnie to, czego Bóg dokonuje we wnętrzu duszy⁹⁸⁶.

Przywołanie tych kilku wypowiedzi T. Mertona na temat obecności Boga w duszy człowieka w żaden sposób nie wyczerpuje tematu. Ma służyć jedynie zasygnalizowaniu problemu, wskazaniu, iż Trapista, mimo że tak mocno akcentował grzech i jego skutki,

⁹⁷⁸ NPK, s. 153. Wersja oryg.: NSC, s. 118.

⁹⁷⁹ Tamże, s. 152 – 153. Wersja oryg.: NSC, s. 117.

⁹⁸⁰ Tamże, s. 155. Wersja oryg.: NSC, s. 120.

⁹⁸¹ Por. Tamże, s. 156. Wersja oryg.: NSC, s. 120.

⁹⁸² Tamże, s. 160. Wersja oryg.: NSC, s. 123.

⁹⁸³ Tamże. Wersja oryg.: NSC, 124.

⁹⁸⁴ Por. Tamże.

⁹⁸⁵ DWZK, s. 171. Wersja oryg.: INEX, s. 95.

⁹⁸⁶ Por. Tamże.

wyraźnie mówił również o jedności duszy z Bogiem. Wzmiankowanie tego problemu w niniejszej pracy może być także sygnałem do podjęcia tego tematu w osobnym opracowaniu. Okazuje się bowiem, że relacja dusza – Bóg, człowiek – Bóg jest niezwykle ważnym zagadnieniem w dorobku o. Ludwika.

4.4.4 OBRAZ I PODOBIENSTWO BOGA W DUSZY LUDZKIEJ

Ostatnim zagadnieniem, które zostanie omówione w niniejszym rozdziale, będzie próba wyjaśnienia, w jaki sposób Mnich ujmował kwestię stworzenia człowieka na obraz Boga. Zdanie z Księgi Rodzaju: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz i podobieństwo”⁹⁸⁷ było interpretowane przez wielu egzegetów. Z pewnością T. Merton znał niektóre z interpretacji. Daje temu wyraz w książce „Nowy człowiek”, w której wskazuje na podstawowe sposoby tłumaczenia tego ustępu biblijnego przez ojców Kościoła. Trapista zauważa, że niektórzy z nich twierdzili, że człowiek nosi w sobie obraz Boga, gdyż ma władzę panowania nad światem, a podobieństwo „byłoby (...) aktualizacją przez człowieka jego możliwości jako twórcy, pracownika i ojca, na wzór działania Boga”⁹⁸⁸. Inna interpretacja fragmentu, który przywołuje Mnich, zakłada, że obraz Boga uwidacznia się w kontemplacyjnych zdolnościach człowieka⁹⁸⁹. Poza tymi dwoma podstawowymi interpretacjami Trapista przypomina jeszcze kilka innych, w których ojcowie Kościoła kładli nacisk na rozróżnienie pomiędzy obrazem i podobieństwem. Byli bowiem tacy, którzy dopatrywali się obrazu Boga w ludzkiej naturze, a podobieństwa w łasce jej udzielanej. Inni wskazywali na *imago creationis* (obraz) – obecny w Adamie oraz na *imago recreationis* – obecny w ochrzczonego⁹⁹⁰. Klemens Aleksandryjski podkreślał, że obrazem Boga jest człowiek dobrze postępujący, a św. Grzegorz z Nyssy wskazywał, iż ludzka wolność jest najlepszym dowodem tego, że człowiek został stworzony na obraz Stwórcy⁹⁹¹. Autor „Siedmiopiętrowej góry” nie opowiada się jednoznacznie za którąś z opcji. Przywołuje je, prezentuje, ale nie preferuje jednej kosztem innych. Mimo to można zauważyć, że bliskie jest mu nauczanie św. Augustyna. W ślad za nim Trapista z Gethsemani ukazuje, że

⁹⁸⁷ Rdz 1, 26.

⁹⁸⁸ NC, s. 41. Wersja oryg.: NEW, s. 34.

⁹⁸⁹ Por. Tamże, s. 42. Wersja oryg.: NEW, s. 34.

⁹⁹⁰ Por. Tamże, s. 44. Wersja oryg.: NEW, s. 36.

⁹⁹¹ Por. Tamże.

*obraz Boga jest odkrywany w strukturze duszy – świadomości, zdolności do myślenia i kochania. Ale podobieństwo Boże ujawnia się w duszy wtedy, gdy władze te osiągają pełną aktualizację w duchowym doświadczeniu Tego, Którego są obrazem*⁹⁹².

T. Merton przyjmuje zatem różnicę pomiędzy obrazem i podobieństwem. Stara się także wyjaśnić relacje między nimi, uciekając się do porównania, zgodnie z którym fotografia, mimo że jest uszkodzona, dalej jest portretem danej osoby, ale dopiero niezniszczone zdjęcie jest obrazem fotografowanego oraz daje właściwe o nim wyobrażenie⁹⁹³. „Wówczas w obrazie (którym jest dusza) tym będzie doskonalsze podobieństwo, im będzie doskonalsze widzenie Boga”⁹⁹⁴ – podkreśla Mnich, cytując „De Trinitate” św. Augustyna. Podobną do Augustyńskiej intuicję T. Merton odnajduje już w Pierwszym Liście św. Jana: „Umiłowani, obecnie jesteśmy dziećmi Bożymi (obrazem), ale jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy. Wiemy, że gdy się objawi, będziemy do Niego podobni (podobieństwo), bo ujrzymy Go takim, jakim jest”⁹⁹⁵. Nieco dalej w książce „Nowy człowiek” Autor odwołuje się do św. Tomasza i jego „egzystencjalnej intuicji Bożego obrazu”⁹⁹⁶. W swojej refleksji Akwinata daje do zrozumienia, że obraz nie oznacza tylko statycznej obecności czegoś z Boga w duszy ludzkiej. Jest on raczej dynamiczną skłonnością, prowadzącą do jedności człowieka z Bogiem. Zatem obraz Boga ujawnia się poprzez wewnętrzne zbliżanie się Boga i duszy⁹⁹⁷. Im bardziej dusza pozwala działać Bogu w sobie, tym bardziej obraz Boży w niej się uwidacznia.

Podsumowując przywołane opinie na temat obrazu i podobieństwa Bożego w człowieku, Mnich zauważył, iż ojcowie Kościoła są zgodni co do tego, że obraz Stwórcy „w duszy jest *miejscem* Bożej obecności”⁹⁹⁸. O. Ludwik jest zatem pewien, że

obraz Boga jest szczytem duchowej świadomości w człowieku. Jest on najwyższym stopniem jego samourzeczywistnienia. Osiąga się go nie tylko przez refleksję nad swym rzeczywistym, aktualnym „ja” (...). By osiągnąć „rzeczywiste ja”, trzeba być wyzwolonym przez łaskę, cnotę i ascezę od iluzorycznego i fałszywego „ja”(…)⁹⁹⁹.

Trapista wskazuje więc zgodnie z intuicją ojców Kościoła, że obraz Boga jest ukryty w duchu ludzkim¹⁰⁰⁰, w głębi bytu¹⁰⁰¹ i stanowi szczyt samourzeczywistnienia. Oznacza to, że

⁹⁹² Tamże, s. 43. Wersja oryg.: NEW, s. 35.

⁹⁹³ Por. Tamże.

⁹⁹⁴ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 454.

⁹⁹⁵ NC, s. 43. Wersja oryg.: NEW, s. 35. Por. 1 J 3, 2; św. Augustyn, *O Trójcy...*, s. 455.

⁹⁹⁶ NC, s. 81. Wersja oryg.: NEW, s. 71.

⁹⁹⁷ Por. Tamże, s. 81 – 82. Wersja oryg.: NEW, s. 71. Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, t. 7: *Człowiek*, tłum. P. Belch, Londyn 1980, s. 130.

⁹⁹⁸ NC, s. 44. Wersja oryg.: NEW, s. 36.

⁹⁹⁹ Tamże.

¹⁰⁰⁰ Por. Tamże, s. 48. Wersja oryg.: NEW, s. 41.

¹⁰⁰¹ Por. Tamże, s. 76. Wersja oryg.: NEW, s. 66.

im bardziej człowiek jest podobny do obrazu zapisanego w nim, tym bardziej jest sobą i żyje „prawdziwym ja”. Zatem z samego faktu stworzenia na obraz Boży i podobieństwo do Stwórcy wynika zadanie, jakie musi zrealizować człowiek. Jest ono zaproszeniem do szukania odpowiedzi na pytanie: kim jestem? Jedynym sposobem, aby na to pytanie udzielić właściwej odpowiedzi, jest odnalezienie w sobie Bożego obrazu¹⁰⁰². W jaki sposób jednak szukać tego obrazu? Nie wystarczy bowiem uświadomić sobie samego faktu istnienia obrazu Boga w duszy. Niewystarczające okazuje się także wejście w głąb siebie. Zdaniem T. Mertona, powołującego się kolejny raz na św. Tomasza z Akwinu, konieczne jest poznanie Boga i miłość. Im większe poznanie Boga i miłość, tym pełniejszy obraz Boga w duszy¹⁰⁰³. Obraz ten, jak wspomniano, jest szczytem samourzeczywistnienia, dlatego też tak ważne jest, by był on odkryty i wyraźny.

Kolejny raz w niniejszej analizie pojawia się słowo „samourzeczywistnienie”. Należałoby się przy nim na chwilę zatrzymać, ponieważ okazuje się, że jego właściwe rozumienie jest istotne dla dalszych badań. Według T. Mertona „samourzeczywistnienie” nie jest zwyczajnym uświadomieniem sobie siebie samego. Zdecydowanie bardziej polega ono na „uobecnienu Boga, ku któremu jesteśmy pociągani w głębi naszej istoty”¹⁰⁰⁴. O. Ludwik wyjaśnia dalej:

(...) w pełni „urzeczywistniamy” samych siebie, kiedy przestajemy być świadomi siebie w sensie wyizolowanych jednostek i nie poznajemy niczego poza jedynym Bogiem, który jest ponad wszelkim poznaniem. W pełni urzeczywistniamy samych siebie wówczas, kiedy cała nasza świadomość zwraca się do kogoś drugiego – do Tego, Który jest całkowicie „Inny” niż wszystkie byty, ponieważ jest nieskończenie wyższy od nich¹⁰⁰⁵.

Ten dłuższy fragment pokazuje, jak Mnich z Gethsemani rozumie urzeczywistnienie samego siebie. Jest ono wychodzeniem poza siebie, przekraczaniem siebie i koncentracją na Bogu, który jest prawdziwym życiem. To urzeczywistnianie siebie i odkrywanie obrazu Boga w duszy sprawia, że człowiek zaczyna egzystować w nowy sposób – jako „nowy człowiek”¹⁰⁰⁶. Doskonałym wzorem takiego bytowania jest Chrystus. On, będąc „archetypicznym obrazem każdej ludzkiej duszy stworzonej na obraz Boga”¹⁰⁰⁷, we Wcieleniu przyjął ludzką duszę – duszę stworzoną. Chrystus (Bóg – Człowiek) stanowi

¹⁰⁰² Por. Tamże, s. 81. Wersja oryg.: NEW, s. 70.

¹⁰⁰³ Por. Tamże, s. 82. Wersja oryg.: NEW, s. 71,

¹⁰⁰⁴ Tamże.

¹⁰⁰⁵ Tamże.

¹⁰⁰⁶ Por. Tamże, s. 83. Wersja oryg.: NEW, s. 72.

¹⁰⁰⁷ Tamże, s. 93. Wersja oryg.: NEW, s. 82.

idealny „Obraz Ojca”¹⁰⁰⁸, jest równocześnie idealnym „podobieństwem do swego Boskiego Obrazu”¹⁰⁰⁹. Syn Boży nie jest jednak tylko wzorem, który trzeba naśladować. Człowiek został bowiem powołany do istnienia w Słowie – odwiecznym Obrazie Boga. Logos teraz podtrzymuje ludzkie istnienie, będąc ciągle obecnym w duszy¹⁰¹⁰. Ta stała obecność stanowi dobry punkt wyjścia do odnowy Bożego podobieństwa w człowieku. Dokonuje się ono przez wiarę w chrzcie świętym. Wówczas podobieństwo do Boga „może być powtórnie utwierdzone w naszym wnętrzu, w obrazie wyciśniętym w naszych duszach, kiedy przyjmujemy światło Chrystusa, Słowo, które jest Synem Boga”¹⁰¹¹.

Z powyższych analiz jednoznacznie wynika, że Mnich z Gethsemani wiele uwagi poświęcił omawianemu tematowi. Szczególnie często powracał do niego w książce „Nowy człowiek”. Jednak nie tylko w tej pozycji temat ten jest rozważany. Powraca także np. w „Nowym posiewie kontemplacji”, choć z pewnością nie jest tak szeroko prezentowany. Na uwagę zasługują zwłaszcza dwa fragmenty, w których Trapista nawiązuje do obrazu Bożego w człowieku. W pierwszym z nich zaznacza, że ludzka potrzeba jedności wynika bezpośrednio z faktu, iż człowiek jest „obrazem Jedyne Boga”¹⁰¹². W drugim fragmencie podkreśla: „przyczyną (...) egzystencji jest miłość, bowiem Bóg jest miłością”¹⁰¹³. W książce „Zapiski współwinnego widza” Autor nie koncentruje się tak bardzo na sprawach życia wewnętrznego jak w „Nowym człowieku” czy „Nowym posiewie kontemplacji”, a mimo to i w tej pozycji podejmuje temat stworzenia człowieka na Boży obraz. Prawdopodobnie, odpowiadając na współczesne próby kwestionowania tej prawdy Mnich stwierdza: „Człowiek jest obrazem Boga, a nie Jego cieniem. Obecnie zdecydowaliśmy, że Bóg umarł i że stanowimy Jego cienie”¹⁰¹⁴. Podobnie w „Doświadczeniu wewnętrznym. Zapiskach o kontemplacji” Autor zauważył, że kształtując współczesnego człowieka, zapomina się, iż jest on obrazem Boga¹⁰¹⁵. Mnich ma świadomość, iż współcześni mu ludzie są dziećmi epoki, w której żyją. Podkreśla jednak, przeciwstawiając się wyrażonym w XX wieku tendencjom dehumanizacyjnym, iż pomimo zmieniających się warunków życia – człowiek pozostanie „koroną stworzenia”, bytem wyjątkowym, ponieważ ma ludzką naturę, wolność i osobowość.

¹⁰⁰⁸ Tamże.

¹⁰⁰⁹ Tamże.

¹⁰¹⁰ Por. Tamże.

¹⁰¹¹ Tamże, s. 130. Wersja oryg.: NEW, s. 117.

¹⁰¹² NPK, s. 64. Wersja oryg.: NSC, s. 41.

¹⁰¹³ Tamże, s. 71. Wersja oryg.: NSC, s. 47.

¹⁰¹⁴ ZWW, s. 213. Wersja oryg.: CGB, s. 149.

¹⁰¹⁵ Por. DWZK, s. 223. Wersja oryg.: INEX, s. 128.

Posiadając to wszystko, dalej jest obrazem Boga. Zachował więc zdolność do miłości, a także do kontemplacji¹⁰¹⁶.

Poruszając omawiany temat w książce „Nowy człowiek”, T. Merton często odwoływał się do nauczania ojców Kościoła, a także do Pisma Świętego. Również w „Doświadczeniu wewnętrznym. Zapiskach o kontemplacji” Autor przywołał refleksję św. Grzegorza z Nyssy na temat kontemplatyka, który odkrył obraz Boga w swojej duszy i dzięki temu stał się prawdziwie wolny¹⁰¹⁷. Cytował również jego wypowiedź na temat królewskiej godności duszy:

Czyż zaiste nie jest dusza obrazem Tego, który włada wszystkim. To właśnie w jej królewskiej godności, z którą została stworzona, znajduje się podobieństwo duszy do Boga¹⁰¹⁸.

Powoływanie się na ojców Kościoła i św. Tomasza z Akwinu świadczy o dobrej znajomości wcześniejszych interpretacji fragmentu Księgi Rodzaju, mówiącego o stworzeniu człowieka na Boże obraz i podobieństwo. Pokazuje także swobodę, z jaką Mnich potrafił z nich korzystać i osadzać w kontekście współczesnym. W ten sposób o. Ludwik ukazuje aktualność zagadnienia. Ponadto wspomniany problem okazuje się w refleksji Trapisty mocno powiązany z kwestią urzeczywistniania siebie, poznawania siebie i szukania odpowiedzi na pytanie o własną tożsamość. Prowadzi to do innego znaczącego tematu („prawdziwe” i „fałszywe ja”), który będzie omawiany w trzecim rozdziale niniejszej pracy.

¹⁰¹⁶ Por. Tamże.

¹⁰¹⁷ Por. Tamże, s. 265 – 266. Wersja oryg.: INEX, s. 154.

¹⁰¹⁸ Cyt. za: tamże, s. 266. Wersja oryg.: INEX, s. 154.

ZAKOŃCZENIE ROZDZIAŁU DRUGIEGO

W rozdziale drugim przebadane zostały wybrane teksty Mnicha z Gethsemani w celu odnalezienia w nich śladów idei personalistycznych i egzystencjalistycznych. Skoncentrowano się na kilku zagadnieniach, mających szczególne znaczenie w jego refleksji o człowieku. Były nimi: „natura ludzka”, „osoba ludzka”, „wolność” oraz „ciało i dusza”. Wykorzystując wnioski z rozdziału pierwszego, udało się wskazać pewne wpływy obu nurtów filozofii XX wieku. Jednak nie zawsze można jednoznacznie wskazać na to, co w rozważaniach Trapisty może świadczyć o wpływach egzystencjalizmu, a co personalizmu. Zatem, aby uporządkować analizy przeprowadzone w niniejszym rozdziale, należy sformułować wnioski, dotyczące każdego z omawianych zagadnień. Natomiast pytanie, na które należałoby udzielić odpowiedzi, mogłoby brzmieć: Czy i w jakim stopniu w Mertonowskich tekstach, poświęconych „naturze” i „osobie ludzkiej”, „wolności” oraz „ciału i duszy” widoczne są ślady wskazanych nurtów filozoficznych?

Udzielając odpowiedzi na tak postawione pytanie w odniesieniu do pierwszego z omawianych zagadnień, tzn. „natury ludzkiej”, warto zaznaczyć, że już samo zastosowanie terminu „natura ludzka” wydaje się zbliżać T. Mertona do personalizmu. Słowo to bowiem oznacza zasadę, przez którą dana rzecz jest tym, czym jest lub tradycyjnie „istotę bytu jako podłoże działania”¹⁰¹⁹. Istota (*essentia*) i istnienie (*existentia*) to dwa elementy bytu. Istnienie należy rozumieć jako czynnik, „dzięki któremu istota znajduje się w porządku bytów, czyli dzięki czemu istota istnieje”¹⁰²⁰. Spośród tych dwóch wskazanych elementów egzystencjaliści przyjmują tylko jeden. Jest nim istnienie. Nie uznają oni istoty, a wraz z jej odrzuceniem odrzucają także to, co w rzeczach jest stałe, niezmiennie i konieczne. Zatem według reprezentantów egzystencjalizmu „istnienie człowieka nie jest realizacją żadnej „idei człowieka” czy „natury ludzkiej”. One są fikcjami, a z fikcji nie można niczego wydedukować. Człowiek (...) rodzi się niczym, a będzie takim, jakim sam siebie uczyni”¹⁰²¹ – pisał B. Drożdż w artykule „Alienacja w świetle egzystencjalizmu”.

Inaczej do natury odnosili się przedstawiciele personalizmu. Byli oni, zdaniem Cz. S. Bartnika, przekonani że istnieje nawet coś, co można określić jako „wspólną naturę

¹⁰¹⁹ *Natura*, w: *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, oprac. A. Podsiad, Z. Więckowski, Warszawa 1983, s. 232. Por. J. W. Gałkowski, *Natura czy osoba?*, w: *Natura ludzka w filozofii nowożytnej i współczesnej*, red. J. Miklaszewska, R. Spryszak, Kraków 2010, s. 11.

¹⁰²⁰ R. Darowski, *Człowiek w filozofii współczesnej*, w: *Człowiek i świat. Szkice filozoficzne*, red. R. Darowski, Kraków 1972, s. 22.

¹⁰²¹ B. Drożdż, *Alienacja w świetle egzystencjalizmu*, w: „*Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczne – Historyczne*”, (V) 2006 nr 1, s. 54.

ludzką”. Dzięki temu każda indywidualna osoba ma w sobie coś w tej wspólnej natury, a także wszyscy inni w jakiś sposób biorą udział w życiu konkretnej osoby. Tę zależność można określić jako „realną relację ku-osobową natury (relacja od natury do osoby)”¹⁰²².

O. Ludwik podobnie jak personaliści używał słowa „natura” na określenie czegoś stałego, niezmiennego i trwałego w ludzkim bycie. Wskazywał także na cechy tej natury takie jak: dobro, wolność i zdolność do miłości.

W tym miejscu na uwagę zasługuje także fakt, iż to, co ustalono w odniesieniu do natury, przed i po upadku prowadzi do podobnych wniosków jak te, które udało się wskazać w punkcie poświęconym duszy. W oparciu o przeprowadzone analizy zauważono, iż T. Merton, podobnie jak wskazywał, że grzech nie zniszczył natury, tylko ją osłabił, tak też akcentował, że dusza nie ulega unicestwieniu w wyniku grzechu. Zdaniem Trapisty natura i dusza osłabione przez grzech zostały odnowione dzięki łasce Chrystusa. Obie - natura i dusza zostały przedstawione również jako dar Boga dla człowieka. O. Ludwik podkreślał też, że człowiek odczuwa lęk, ponieważ widzi siebie jako naturę stworzoną do nadprzyrodzonego celu. Właściwie identycznie można sformułować myśl o duszy. Człowiek odczuwa lęk, ponieważ jego dusza zachowała pragnienie Boga. Konieczność powrotu do własnej natury i umieszczonego w niej źródła odpowiada temu co udało się ustalić w odniesieniu do duszy. Dzięki odkryciu własnej tożsamości i głębokiemu życiu wewnętrznemu człowiek będzie mógł powrócić do Boga.

To podobieństwo w opisach natury i duszy wynika w pismach Mnicha z faktu, że nie postrzega on natury jako czegoś odrębnego od ciała i duszy, jako trzeciego niezależnego elementu. Natura jest u niego raczej czymś bardziej ogólnym – terminem używanym na określenie człowieka i jego bytu wewnętrznego.

W paragrafie drugim niniejszego rozdziału skoncentrowano się na zagadnieniu „osoby ludzkiej” w wybranych pismach T. Mertona. W dwóch osobnych punktach dokonano już konfrontacji tego tematu z założeniami filozofii personalistycznej i egzystencjalizmu. Jednak warto raz jeszcze zaznaczyć, iż tak jak wzmianki na temat natury sugerują wpływ personalizmu, tak również te, dotyczące osoby, mogą wskazywać na podobne wpływy, ponieważ personalizm „wychodzi z fenomenu osoby”¹⁰²³.

Analiza tego zagadnienia w pismach Mnicha pozwoliła wykazać wyraźne ślady zarówno personalizmu, jak i egzystencjalizmu. Ustalono, iż T. Merton widzi osobę jako jedność ciała i duszy. Osoba, według niego, jest zdolna do podejmowania decyzji w wolności. To właśnie

¹⁰²² Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, s. 157.

¹⁰²³ Tamże, s. 150.

tak mocne akcentowanie w definicji osoby jej wolności wydaje się zwracać myśl Mnicha w stronę egzystencjalizmu, dla którego wolność osoby jest sprawą kluczową. Celem tej wolności według Trapisty jest prawdziwe życie. To spostrzeżenie stanowi kolejny krok w stronę egzystencjalizmu, którego przedstawiciele postulowali konieczność egzystencji autentycznej. Następny rys egzystencjalny w refleksji Trapisty o osobie ludzkiej ujawnia się w podkreślaniu konieczności dokonywania wyboru przez człowieka. Ma on opowiedzieć się albo po stronie życia, albo po stronie śmierci. Jaką podejmie decyzję i co wybierze, zależy tylko od niego. Mimo tak wyraźnych wpływów myśli egzystencjalnej o. Ludwik nie czyni ostatecznego kroku i nie identyfikuje się jednoznacznie z tym nurtem. Uznaje, że istota¹⁰²⁴ człowieka to coś stałego i niezmiennego. Z tego względu można przyjąć, że Mertonowska definicja człowieka, osoby łączy w sobie zarówno elementy personalizmu, jak i egzystencjalizmu (wolność, decyzje, autentyczne życie). W pismach Mnicha jedno nie wyklucza drugiego. Przeciwnie wszystkie te elementy uzupełniają się i tworzą spójną całość.

T. Merton pod wpływem egzystencjalizmu definiuje prawdziwe życie, prawdziwą egzystencję jako życie z Bogiem. Szczytem tego życia jest kontemplacja, a wejście w nią jest egzystencjalnym, jak mówił Mnich, „skokiem”¹⁰²⁵.

Ślady personalizmu i egzystencjalizmu można było zauważyć także, analizując zagadnienia: „Osoba – jednostka” oraz „Osoba – zbiorowość”. Okazało się bowiem, że T. Merton wyraźnie odróżniał osobę od „indywiduum”, „jednostki”. Jego zdaniem ograniczenie się tylko do tego, aby być jednostką, uniemożliwia prawdziwe życie. Mnich odrzucał więc indywidualizm rozumiany jako koncentracja na sobie i odsuwanie się od innych, a indywidualną pobożność nazywał „namiastką personalizmu”. Zatem, według Trapisty „jednostka” - „ego” nie jest prawdziwą osobą. Takie zdecydowane przeciwstawianie osoby – jednostce, nie oznacza negowania wyjątkowości i niepowtarzalności osoby ludzkiej, świadczy jednak o wyraźnym zbliżeniu w stronę personalizmu, dla którego charakterystyczne jest właśnie rozróżnienie osoba – „indywiduum”. Wystarczy przypomnieć poglądy J. Maritaina czy É. Mouniera. Pierwszy z filozofów uważał, że widzenie osoby tylko w jej jednostkowym indywidualnym wymiarze jest jej redukowaniem. Pomijany jest wówczas jej wymiar społeczny i odniesienie do innych. Osoba nie jest bowiem zamkniętą monadą. Podobną krytykę można odnaleźć w pismach drugiego ze wskazanych personalistów,

¹⁰²⁴ O trzech znaczeniach terminu „istota” pisał A. Stępień. Por. A. Stępień, *W poszukiwaniu istoty człowieka. (Z fenomenologii i metafizyki ludzkiego bytu)*, w: *Aby poznać Boga...*, s. 91. Już Arystoteles uważał, że każdy byt ma swoją istotę. Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1990, s. 112.

¹⁰²⁵ Por. NC, s. 13. Wersja oryg.: NEW, s. 7.

É. Mouniera, który twierdził, że osoba właściwie funkcjonuje tylko w ramach społecznych stosunków. Natomiast tym, przez co osoba się wyraża, są: duchowość, wolność i inteligencja. Indywidualizm, przeciwnie, jest ograniczeniem do materii i wykluczeniem zdolności komunikacji. Wydaje się, że w tym względzie refleksja T. Mertona pozostawała w zgodzie ze spostrzeżeniami personalistów. Jednak mimo takiego przeciwstawienia osoby „indywiduum” Mnich potrafił tak jak egzystencjaliści dostrzec wartość „indywidualnej” osoby, „jednostki”. Należy przy tym pamiętać o różnicy w pojmowaniu „jednostki” przez personalistów i egzystencjalistów. Dla tych pierwszych była ona egocentrycznym „ego”, dla drugich - przeciwnie – człowiek może być „indywiduum” dzięki wolnym wyborom. Mnich dostrzegał tę różnicę w postrzeganiu i przedstawianiu „jednostki” przez przedstawicieli obu nurtów. Można nawet pokusić się o stwierdzenie, że Trapista wyczuwał, iż prawdziwa osoba w rozumieniu personalistów jest bliska prawdziwej wolnej „jednostce” w ujęciu egzystencjalistów.

Dokonując podsumowania niniejszego rozdziału, nie sposób pominąć tego, że Autor „Siedmiopiętrowej góry” zwracał także uwagę na antytezę indywidualizmu – a mianowicie kolektywizm. To zjawisko budzi jego zdaniem wiele zastrzeżeń i niebezpieczeństw. Podstawowym i najbardziej powszechnym jest całkowite zagubienie jednostki - osoby w „społeczeństwie masowym”¹⁰²⁶. W takim podejściu mocno ujawnia się egzystencjalizm Mnicha. Egzystencjaliści bowiem starali się widzieć człowieka, nie jako anonimowego członka zbiorowości, ale jako samodzielną i wolną jednostkę. T. Merton jest zatem blisko S. Kierkegaarda i G. Marcela, którzy przekonani byli o wartości jednostki, nieulegającej presji tłumu.

Kolejnym zagadnieniem, przy analizie którego udało się wskazać ślady personalizmu i egzystencjalizmu, był proces stawanie się osobą. Egzystencjaliści (S. Kierkegaard) postrzegają człowieka jako wybierającego w wolności swoje „prawdziwe ja”. T. Merton, podobnie jak oni, ujmuje dynamiczny charakter ludzkiej egzystencji, która nie jest od początku jej zaistnienia ściśle i ostatecznie określona, ale staje się i realizuje poprzez świadome wybory i decyzje. Jednym z czynników sprzyjających stawaniu się osobą (G. Marcel) jest nawiązywanie relacji z innymi – ludźmi i Bogiem. Człowiek więc w myśli egzystencjalnej nie tyle jest, co raczej nieustannie siebie tworzy (J. P. Sartre). Można zatem z całą pewnością stwierdzić, że Mnich nie tylko znał, ale także wykorzystywał dorobek egzystencjalistów w swojej refleksji o człowieku. Tak samo było z pewnością z dorobkiem

¹⁰²⁶ ZWW, s. 337. Wersja oryg.: CGB, s. 238.

personalistów. W tym miejscu wystarczy wskazać na É. Mouniera, którego książkę „Personalizm” T. Merton czytał. Jak zostało to już wskazane, prawdopodobnie ta lektura była jednym z wielu czynników, prowadzących Mnicha do wniosku, że to miłość konstytuuje osobę.

Ostatnie paragrafy poświęcone był problemom „wolności” oraz „ciała i duszy” ludzkiej. Należy zauważyć, że „wolność” jest jednym z najbardziej egzystencjalnych pojęć, ponieważ dla egzystencjalistów stanowi ona fundamentalny czynnik istnienia. Dla J. P. Sartre’a wolność, będąc tożsamą z ludzkim bytem, dotyczyła wszystkich czynów i działań podejmowanych przez człowieka. Dla G. Marcela, podobnie jak dla J. P. Sartre’a, wolność jest kluczowa, ale w ujęciu pierwszego myśliciela nie wyklucza ona możliwości nawiązania relacji z innymi ludźmi i Bogiem. W rozumieniu egzystencjalistów istnieje ścisły związek pomiędzy „autentyczną egzystencją” a przeżywaniem wolności. Właściwie wolność jest warunkiem „autentycznej egzystencji”.

Jak T. Merton rozumie i przedstawia wolność człowieka? Według niego wolność jest darem Boga. Darem, który jest zakorzeniony w ludzkiej istocie. Dzięki niej człowiek staje się sobą. Tak mocne podkreślanie wolności i jej znaczenia w życiu ludzkim sytuuje T. Mertona pośród egzystencjalistów. Nie oznacza to jednak, że z każdym z nich zgadzał się w kwestii wolności. Wystarczy tu przypomnieć J. P. Sartre’a, z którego poglądami Mnich polemizował, odrzucając zwłaszcza jego koncepcję wolności absolutnej, wykluczającą istnienie Boga jako zagrożenia dla tejże wolności. T. Merton znał również poglądy K. Jaspersa na temat wolności. Filozof ten był przekonany o silnym związku zachodzącym między wolnością, a byciem sobą – dochodzeniem do „prawdziwego ja”. Dla Mnicha związek ten wydaje się oczywisty. On także akcentował konieczność wolności w poszukiwaniach i odnajdywaniu własnej tożsamości. Bliskie były o. Ludwikowi również refleksje G. Marcela, który twierdził, że w oddaniu się innym człowiek ma możliwość odkrycia siebie jako osoby. W tym oddaniu się, zdaniem filozofa, tkwi klucz do prawdziwej wolności i do stawania się osobą. Pogląd ten z pewnością podzielał T. Merton, który uważał, że wolność została dana, aby móc kształtować swoje życie. Można zatem wnioskować, że w pismach Mnicha temat wolności i jej znaczenia w ludzkim życiu oraz dochodzeniu do „prawdziwego ja” świadczą o mocnym osadzeniu refleksji w duchu filozofii egzystencjalnej.

T. Merton, mimo że tak bardzo akcentował znaczenie wolności, nie wahał się zachęcać do rezygnacji z niej. Miał na myśli nie tylko wolność niższego rzędu, ale wolność bytową. Za tym poświęceniem kryła się, jego zdaniem, droga do prawdziwej wolności i życia. Takie poświęcenie prowadzi do Boga – Wolności. Pisząc o poświęceniu wolności, Mnich nie

sprzeciwia się założeniom egzystencjalizmu. Przeciwnie idzie krok dalej, ponieważ to poświęcenie służy zyskaniu jeszcze większej wolności i jeszcze bardziej „autentycznej egzystencji”. Choć, w tym przypadku, T. Merton raczej nie wskazuje źródła swoich inspiracji, jednak analiza jego pism wyraźnie świadczy o wpływach egzystencjalizmu. Jednocześnie można dostrzec, jak bardzo wiara w Boga kształtuje myślenie Trapisty o człowieku i jego życiu. W żaden sposób czerpanie z dorobku filozofów nie kłóci się w jego pismach z doktryną chrześcijańską.

Dla T. Mertona, tak jak i dla egzystencjalistów, niemożliwe było stanie się w pełni sobą bez prawdziwej wolności, dlatego Mnich koncentrował się w swoich pismach także na ukazaniu drogi prowadzącej do tej wolności. Analizując to zagadnienie zauważono, iż człowiek współczesny, który tak bardzo pragnie wolności, paradoksalnie nie potrafi jej zdobyć. Stawiając taką diagnozę, Trapista nie waha się wskazać podstawowej przyczyny ludzkiego zniewolenia. Według niego tkwi ona w poszukiwaniu źródła wolności nie w Bogu, a w człowieku, w samym sobie, podczas gdy to Bóg jest jej źródłem i dawcą. Mnich z pewnością, jak było to już akcentowane, nie zgadzał się ze stanowiskiem J. P. Sartre’a. Francuski filozof bowiem sądził, że Boga należy zdecydowanie odrzucić jako zagrażającego bezwzględnej i absolutnej wolności ludzkiej. Zanegowanie Boga miałoby być dobrym sposobem na poszerzenie niezależności człowieka. T. Merton wskazywał skrajnie inną drogę do wolności. Zakładała ona odniesienie do Boga i wiarę w Niego. Tymi, którym udało się osiągnąć prawdziwą wolność, są kontemplatycy. Zatem droga do wolności zakłada posłuszeństwo Bogu i poddanie się Jego woli. Zanim to jednak nastąpi, należy uświadomić sobie, że to, co wydawało się wolnością, jest tylko jej imitacją.

Wydawałoby się, że Mnich, odrzucając poglądy J. P. Sartre’a, nie podziela stanowiska egzystencjalistów na temat znaczenia wolności w ludzkim życiu. Nic bardziej mylnego. T. Merton właśnie dlatego, że zdaje sobie sprawę z tego, jak ważna jest wolność, nie ogranicza jej tylko do wolności naturalnej, ale wskazuje także na wolność nadprzyrodzoną. W niej widzi szczyt i pełnię wolności. Sądzi nawet, że to nie filozof, ale mistyk jest bardziej egzystencjalnie wrażliwy, ponieważ to on osiąga jedność z Wolnością. Dla T. Mertona jako egzystencjalisty niezaprzeczalnie ważne jest wyzbycie się fałszu i iluzji w walce o prawdziwą wolność, kontakt z rzeczywistością taką, jaka jest, oraz otwarcie na Boga – Wolność. To jego zdaniem zapewni człowiekowi realne istnienie i autentyczną egzystencję.

Ostatnim zagadnieniem, analizowanym w niniejszym rozdziale, są tematy: „dusza i ciało”. Warto jednak zaznaczyć, że Trapista posługiwał się również terminem „duch”, przy analizowaniu którego szczególnie mocno posiłkował się nauczaniem św. Pawła oraz

św. Tomasza z Akwinu. Zatem wydaje się, że T. Merton, podejmując problem cielesno – duchowego bytu człowieka, inspirował się zwłaszcza Pismem Świętym, nauczaniem ojców Kościoła oraz myślą św. Tomasza z Akwinu. Nie oznacza to jednak, że w tym punkcie nie dałoby się ukazać inspiracji filozoficznych, choć oczywiście nie są one tak wyraźne jak miało to miejsce w przypadku innych analizowanych w pracy zagadnień.

Jak zostało wskazane, personalisci nie wyobrażają sobie mówienia o osobie bez jej materialnego – cielesnego wymiaru, a naturę człowieka widzą w jedności ciała i duszy. Zatem ani ciało bez duszy, ani dusza bez ciała nie stanowi pełnej osoby¹⁰²⁷. O. Ludwik bez wątpienia mógłby się z tym zgodzić. Z pewnością także uznałby poglądy egzystencjalistów. Wystarczy wspomnieć o M. Merleau – Pontym, który nie akceptował dychotomii ciało-dusza. T. Merton także mocno występował przeciwko wszelkim skrajnym poglądom, dotyczącym ciała i duszy. Nie uznawał zatem ani materializmu, ani spirytualizmu. Odrzucał również dualizm. Był on zdecydowanym zwolennikiem jedności ciała i duszy, która jego zdaniem tworzy osobę. Argumentował, że zarówno ciało, jak i dusza stanowią świątynię Boga. Takie stanowisko zakłada także świadomość tego, jak powinna wyglądać relacja między ciałem i duszą. Trapista był zdania, że to dusza powinna panować nad cielesnością, a nie odwrotnie. Właściwy stosunek ciała i duszy do siebie oraz ich jedność Mnich porównywał do jedności sakramentalnego małżeństwa. Zarówno ciało, jak i dusza zostały stworzone przez Boga, są więc dobre. Jednak w wyniku grzechu ta pierwotna cielesno–duchowa jedność osoby ludzkiej została naruszona, przez co często dochodzi do dominacji ciała nad duszą. Problemu tego nie da się jednak zdaniem Mnicha rozwiązać przez wykluczenie ciała i odrzucenie go jako złego.

Jedność cielesno–duchowa człowieka jest dla Mnicha oczywista. W swoich pismach nigdy nie odrzuca cielesności ludzkiej. Przeciwnie, uważa, że należy ją przyjąć. Jednak nieco więcej miejsca poświęca opisom duszy ludzkiej. Szczególnie ciekawe wydają się te, w których koncentruje się na „głębi duszy”. Zagadnienie to zostało przeanalizowane w osobnym punkcie, a wnioskiem z przeprowadzonych badań może być stwierdzenie, że dusza, zwłaszcza jej „punkt centralny” – „głębia” są źródłem życia człowieka, ponieważ stanowią „miejsce” obecności Boga. W owym centrum zapisany jest także obraz i podobieństwo człowieka do Boga. Analizując wspomniany problem nie sposób nie zauważyć, jak bardzo Mnich inspirował się nauczaniem ojców Kościoła. Odwoływał się np. do Klemensa Aleksandryjskiego i św. Grzegorza z Nyssy. Przypominał ponadto dorobek św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu. W ślad za nimi wskazywał różnicę, jaka zachodzi

¹⁰²⁷ Myśl ta jest obecna już u św. Tomasza z Akwinu. Por. Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, s. 39.

między obrazem i podobieństwem. Obraz uwidocznia się w strukturze duszy, natomiast podobieństwo „(...) Boże ujawnia się w duszy wtedy, gdy władze (duszy) te osiągną pełną aktualizację w duchowym doświadczeniu Tego, Którego są obrazem”¹⁰²⁸.

Refleksje o. Ludwika na temat stworzenia człowieka na Boże obraz i podobieństwo są istotne w jego pojmowaniu osoby, ponieważ im bardziej jest ona podobna do obrazu zapisanego w nim, tym bardziej jest sobą. Zatem, według Mnicha, z faktu stworzenia na obraz i podobieństwo Boże wynika dla człowieka wezwanie do poszukiwania odpowiedzi na pytanie: Kim jestem? To pytanie można by uznać za klucz antropologii Mertonowskiej. Ono właśnie będzie punktem wyjścia do analiz podejmowanych w ostatnim rozdziale niniejszej pracy. Można także stwierdzić, że niezależnie od tego, jaka będzie odpowiedź, już sam fakt jego sformułowania sytuuje Mnicha blisko filozofów - egzystencjalistów i personalistów.

Podsumowując, trzeba uznać, że w Mertonowskiej wizji człowieka uwidocznia się wpływ zarówno personalizmu, jak i egzystencjalizmu. T. Merton łączy intuicję obu nurtów w spójny obraz człowieka – obraz zgodny z biblijnym.

¹⁰²⁸ NC, s. 43. Wersja oryg.: NEW, s. 35.

ROZDZIAŁ III: EGZYSTENCJA CZŁOWIEKA

WSTĘP

Rozdział drugi niniejszej dysertacji, poświęcony takim zagadnieniom jak: „natura ludzka”, „osoba”, „wolność”, „ciało” i „dusza”, ukazywał Mertonowskie rozumienie człowieka oraz obecne w jego refleksji ślady wpływu egzystencjalizmu i personalizmu. Rozdział ten, jak okazało się po przeprowadzonej analizie, nie jest jednak wyczerpującą prezentacją antropologii Mnicha z Gethsemani. Istotnymi zagadnieniami w jego refleksji są też: „autentyczne życie”, „ludzka tożsamość”, „lęk” oraz napięcie pomiędzy „prawdziwym” i „fałszywym ja” człowieka. Nie można tych problemów pominąć, ponieważ stanowią integralny element pism Trapisty, który uważał, że „prawo naszego życia da się streścić w maksymie: *bądź tym, kim jesteś lub bądź sobą*”¹⁰²⁹.

Tak jak w przypadku drugiego rozdziału, tak też i w niniejszym analizie będą koncentrowały się na człowieku i jego egzystencji. W kolejnych punktach zostaną omówione następujące zagadnienia: „prawdziwe życie”, tworzenie własnej tożsamości, „lęk”, „fałszywe ja”, „prawdziwe ja”, a w ostatnim wybór pomiędzy „jaźnią powierzchowną” a „głębką”. To wybór, przed którym staje każdy człowiek. Wszystkie te zagadnienia można streścić w przywołanej powyżej maksymie: „bądź tym, kim jesteś”. Wrażliwy na prawdę o ludzkiej egzystencji, Mnich starał się demaskować fałsz i iluzję oraz wskazywać drogę do odkrycia prawdy o sobie i do bycia sobą. Szczególnie mocno krytykował więc wszelkie próby udawania kogoś, kim się nie jest. Można pytać, który z nurtów filozoficznych (personalizm czy egzystencjalizm) miał w tym przypadku większy wpływ na refleksję Trapisty? Ślady którego z nich będą wyraźniejsze we wskazanych zagadnieniach? Obok analizy i prezentacji Mertonowskiej antropologii poszukiwanie odpowiedzi na te pytania będzie równorzędnym celem niniejszego rozdziału.

Każdy paragraf, jak miało to miejsce w poprzednich rozdziałach, będzie analizą zagadnienia w oparciu o wybrane publikacje T. Mertona. Po zbadaniu problemu nastąpi jego konfrontacja z filozofią egzystencjalistyczną lub personalistyczną. Pozwoli to dostrzec wpływy obu nurtów na myśl o. Ludwika.

Zanim jednak przeprowadzone zostanie badanie przywołanych pojęć, należałoby przypomnieć, jak są one zazwyczaj definiowane. Pierwszym terminem, na który trzeba

¹⁰²⁹ NC, s. 153. Wersja oryg.: NEW, s. 139.

wskazać jest „tożsamość” (łac. *identitas*; ang. „identity”). W „Słowniku filozoficznym” pod redakcją Jana Hartmana jest określona jako „identyczność, bycie i pozostawanie sobą; także zachodzenie równoważności $A \equiv A$ ”¹⁰³⁰. Rozszerzając nieco znaczenie słowa „tożsamość”, można wskazać, powołując się na „Słownik terminów i pojęć filozoficznych”, iż termin ten znalazł zastosowanie w różnych dyscyplinach. W logice funkcjonuje w ramach „zasady tożsamości”. Można mówić także o „tożsamości gatunkowej” lub „rodzajowej”, którą określa się jako „takożsamość”. Oznacza to, że np. w obrębie jednego gatunku („tożsamość gatunkowa”) istnieją różnice pomiędzy poszczególnymi indywiduami. W tomistycznej filozofii pojawia się „tożsamość bytowa”, będąca „tożsamością transcendentalną (analogiczną), która zachodzi między wewnętrznymi elementami bytu (...) oraz między poszczególnymi bytami”¹⁰³¹. W stosunku do bytu tożsamość jest niepełna, ponieważ identyczność między istotą a istnieniem jest tylko „proporcjonalna”. Inaczej jest z bytem samoistnym – bytem Boga. W tym przypadku można mówić o tożsamości absolutnej – istnienie jest istotą bytu¹⁰³². Omawiane pojęcie funkcjonuje nie tylko w logice czy filozofii, ale jest także stosowane np. na terenie psychologii. Tutaj pojawia się jako „poczucie tożsamości – poczucie bycia sobą pomimo zmian zachodzących w czasie”¹⁰³³.

Termin „tożsamość” pojawia się również w pismach T. Mertona. Temu zagadnieniu oraz zagadnieniu „prawdziwe życie” zostanie poświęcony pierwszy paragraf: „Kształtowanie siebie”. Tytuł sugeruje od razu, iż według Mnicha człowiek może tworzyć własną tożsamość. O. Ludwik wskazuje również na wyraźnie dynamiczny charakter ludzkiej egzystencji. Człowiek, zdaniem Trapisty, nie może przyjąć postawy biernej. Musi być zaangażowany we własne życie i twórczo brać udział w jego kształtowaniu.

W niniejszej dysertacji problem „tworzenia tożsamości” zostanie omówiony bezpośrednio po analizie zagadnienia „prawdziwe życie” oraz przed zagadnieniami: „lęk” i „ja” człowieka. Takie umiejscowienie tematu „tożsamości” w strukturze pracy oddaje jej miejsce w pismach i myśli Mnicha. Tożsamość bowiem pozostaje w ścisłym związku z dążeniem człowieka do autentycznego życia, a ostatecznie sprowadza się do nieustannego zmagania pomiędzy „fałszywym” i „prawdziwym ja”.

Z tymi problemami związany jest „lęk”, bez odczuwania którego niemożliwe byłoby uwolnienie się od fałszu w życiu ludzkim. Dlatego drugi paragraf nosi tytuł: „Lęk”.

¹⁰³⁰ J. Hartman, *Tożsamość*, w: *Słownik filozoficzny*, red. J. Hartman, Kraków 2009, s. 233.

¹⁰³¹ A. Podsiad, *Tożsamość*, w: *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2001, s. 893.

¹⁰³² Por. Tamże.

¹⁰³³ Tamże.

Dla przypomnienia trzeba dodać, iż w języku polskim terminem bliskoznacznym dla słowa „lęk” (łac. *anxietas*; ang. „dread”, „anxiety”) jest „trwoga”. Jednak T. Merton preferuje leksem „dread” („lęk”). Oba wyrazy („lęk” i „trwoga”) należą do tego samego pola semantycznego co „strach”, choć istnieje między nimi zasadnicza różnica. Strach jest bowiem reakcją na określony „przedmiot” podczas, gdy lęk rodzi się bez wyraźnej przyczyny i odsłania przed człowiekiem jego nicość. W psychologii lęk uznaje się za „negatywną reakcję emocjonalną jednostki na subiektywne, wewnętrzne, często wyobrażone (...) zagrożenie (lęk jako stan); a także względnie trwałą predyspozycję osobowościową do reagowania podwyższoną lękliwością (...) (lęk jako cecha); może pojawiać się okresowo bez zidentyfikowanej przyczyny (tzw. lęk bezprzedmiotowy lub czysty)”¹⁰³⁴. W psychoanalizie jest traktowany jak podstawowy czynnik, który oddziałuje na osobowość. W filozofii XX wieku zagadnienie „lęku” wydaje się najbardziej obecne w egzystencjalizmie¹⁰³⁵. Reprezentanci tego nurtu uważają, że lęk jest nieodłącznym, ontycznym składnikiem bytu ludzkiego. Twierdzą, że jest on związany z „uświadomieniem sobie nicości i możliwości niebycia”¹⁰³⁶.

Ostatnim problemem, wymagającym analizy, będzie ludzkie „ja” – „jaźń”. Ze względu na to, iż kwestia ta była już analizowana w wielu opracowaniach poświęconych pismom T. Mertona, konieczne będzie dokonanie w niniejszym rozdziale krótkiej prezentacji tychże opracowań. Ich przegląd umożliwi poznanie poglądów innych autorów na temat istotnego w refleksji Mnicha problemu „prawdziwego” i „fałszywego ja”. Stworzy również okazję do zapoznania się poglądami znawców myśli Trapisty na temat obecności personalizmu oraz egzystencjalizmu w dorobku o. Ludwika. Po prezentacji wyników badań tych autorów podjęta zostanie analiza pism Trapisty. Jej celem będzie przeanalizowanie wybranych tekstów Autora „Siedmiopiętrowej góry” poświęconych „prawdziwemu” i „fałszywemu ja”. Pozwoli to zobaczyć w nowej (personalistycznej i egzystencjalistycznej) perspektywie zagadnienie „ja”. Dlatego w ostatnim paragrafie omówione zostaną najpierw: „fałszywe ja”, „prawdziwe ja”, wpływy personalizmu na kształtowanie się Mertonowskiej koncepcji „ja”. W ostatnim punkcie będzie podjęty problem wyboru (pomiędzy „prawdziwym” i „fałszywym ja”), przed jakim staje i jakiego ostatecznie powinien dokonać człowiek. Zagadnienie to także zostanie rozpatrzone w związku z analizą inspiracji filozoficznych w dorobku Mnicha.

¹⁰³⁴ K. Janowski, *Lęk*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, red. nac. E. Ziemann, Lublin 2004, s. 924.

¹⁰³⁵ „Lęk” był też jednym z kluczowych pojęć w epikureizmie (III w. p.n.e.). Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, s. 142 – 143.

¹⁰³⁶ K. Janowski, *Lęk*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 10, s. 925. Por. *Lęk*, w: *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, s. 196.

Zanim jednak to nastąpi, należałoby przybliżyć znaczenie oraz historię samego terminu „ja” (łac. *ego*, ang. „ego”, „I”, „self”), który będzie wielokrotnie powracał. W języku polskim synonimy dla tego słowa to: „jaźń”¹⁰³⁷ (ang. „self”) oraz „ego”. W niniejszym rozdziale będą one stosowane zamiennie, choć najczęściej jednak pojawiać się będzie określenie „ja”. Jest to w filozofii niejako „techniczny termin związany znaczeniowo z nazwami: *dusza, duch, (samo)świadomość, osoba, jaźń, podmiot, umysł, intelekt*”¹⁰³⁸. Chcąc przypomnieć historię posługiwania się słowem „ja” w filozofii, należy zaznaczyć, iż nie było ono używane wprost w starożytności i średniowieczu. Można jednak doszukiwać się jego pośredniej obecności w określeniach: „dusza”, „ciało” lub „samoświadomość”¹⁰³⁹. Dopiero w okresie nowożytnym omawiane pojęcie stało się bezpośrednim przedmiotem rozważań filozoficznych. Nastąpiło to za sprawą systemu Kartezjusza, który wskazał na „ja myślące” („*cogito ergo sum*”) - podmiot aktów myślenia. Kolejnym istotnym etapem było zapoczątkowane przez I. Kanta rozróżnienie: „transcendentalne” i „empiryczne ja”. Wprowadzenie tego rozróżnienia wpłynęło na to, jak zagadnienie „ja” zaczęło być traktowane przez kolejnych myślicieli. Wystarczy przywołać J. G. Fichtego, którego refleksja poszła w kierunku „radikalizacji roli *ja*”¹⁰⁴⁰ („ja” jako czysta aktywność) lub G. W. F. Hegla, który dążył do pokonania opozycji pomiędzy „ja empirycznym” „ja transcendentalnym”. Inni myśliciele próbowali „wskazywać zewnętrzne uwarunkowania absolutystycznie traktowanego dotąd *ja*: 1) w postaci uwarunkowań społecznych (marksizmu), 2) egzystencjalnych (Kierkegaard, Heidegger)”¹⁰⁴¹. Nie bez znaczenia był też rozwój psychologii w XIX w., gdy doszło do oddzielenia się psychologicznych, dociekań poświęconych naturze ludzkiego „ja”, od refleksji filozoficznej na ten temat. Szczególne miejsce na gruncie psychologicznym zajmuje myśl S. Freuda, któremu przypisuje się wprowadzenie terminu „ego”. Twórca psychoanalizy za jego pomocą określał warstwę świadomą (pomiędzy *id* – podświadomością, a *superego* – nadjaźnią) w psychice człowieka. Uważał on, że to właśnie „ego” odpowiada za kontakt z zewnętrznym światem¹⁰⁴². Natomiast tym, który rozwinął rozumienie „jaźni” w psychologii, był niewątpliwie również C. G. Jung. Dla niego „jaźń” stanowiła centrum osobowości ludzkiej.

¹⁰³⁷ Watro dodać, iż termin „jaźń”, „oznaczający podmiot poznania w przeciwstawieniu do przedmiotu poznania oraz podmiot zjawisk psychicznych” został wprowadzony do „polskiego słownictwa filozoficznego i psychologicznego” przez Bronisława Trentowskiego. A. Podsiad, *Jaźń*, w: *Słownik terminów i pojęć ...*, s. 426. B. Trentowski - 1808 – 1869, polski filozof i pedagog, mesjanista, wolnomularz. <http://www.ptta.pl/pef/pdf/t/trentowski.pdf>, 19.05. 2014

¹⁰³⁸ S. Judycki, *Ja*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, s. 317.

¹⁰³⁹ Por. Tamże.

¹⁰⁴⁰ Tamże.

¹⁰⁴¹ Tamże.

¹⁰⁴² Por. B. Ogrodnik, *Jaźń*, w: *Słownik filozoficzny*, s. 113.

Z perspektywy podjętych badań należy przypomnieć, iż dla „XX – wiecznych odmian personalizmu i egzystencjalizmu”¹⁰⁴³ charakterystyczne jest przeciwstawienie: „osoba” - „ja”. Widać to wyraźnie np. u J. Maritaina czy É. Mouniera, którzy odróżniali jednostkę od osoby. J. Maritain uznał ten fakt za punkt wyjścia dla uchwycenia swego rodzaju dwoistości, ale także jedności ludzkiej. Filozof argumentował bowiem, że człowiek nie jest złożony z dwóch elementów, lecz stanowi jedność. Jest zarówno „osobą”, jak i „jednostką”. Czesław Głombik zaznaczył, że dla francuskiego myśliciela „osoba” i „jednostka” stanowią „dwa aspekty jednego i tego samego bytu ludzkiego, a nie dwa samoistne jego składniki (...). Ich właściwa relacja polega na tym, że osobie przysługuje nadrzędność i prymat bezwzględny, a świat jednostki (...) pełni rolę instrumentalną wobec trwania osoby”¹⁰⁴⁴. W obecnym i istotnym w refleksji T. Mertona rozróżnieniu na „ja fałszywe” i „prawdziwe” niewątpliwie odnaleźć można ślady wpływu personalistycznej opozycji: „osoba” – „jednostka”. Jeden z punktów oststniego paragrafu niniejszej dysertacji będzie właśnie próbą odnalezienia odpowiedzi na pytanie o to, jak bardzo personalizm wpłynął na refleksję o. Ludwika o ludzkim „ja”.

Jednak Mnich nie zatrzymał się tylko na wprowadzeniu podziału na „prawdziwe” i „fałszywe ja”. Niejednokrotnie podkreślał bowiem konieczność dokonywania wyboru między nimi. Dlatego, jak już zostało wskazane, jako ostatni będzie omówiony problem wyboru i decyzji, przed którą staje człowiek.

Termin „decyzja” (łac. *electio* – postanowienie, *decisio* – umowa, układ, rozstrzygnięcie; ang. „decision”) został zdefiniowany przez M. A. Krapca jako „wolny wybór, akt woli wybierający sąd praktyczny o dobru, które można osiągnąć (...) w konkretnym wolnym działaniu, jako ludzkim akcie”¹⁰⁴⁵. W „Słowniku terminów i pojęć filozoficznych” zwrócono uwagę na to, jak współcześnie rozumiana jest „decyzja”. Słowem tym określa się „wybór jednej z wielu możliwości”¹⁰⁴⁶. Wybór ten jest procesem składającym się z etapu przeddecyzyjnego („uświadomienie sobie możliwych alternatyw działania i ich skutków”¹⁰⁴⁷), etapu decyzji (wybór) oraz etapu podecyzyjnego („stosunek podmiotu do własnego wyboru”¹⁰⁴⁸). Opisy te wskazują na bardzo ważny w życiu ludzkim problem konieczności nieustannego podejmowania decyzji i dokonywania wyborów. Według M. A. Krapca „dramat (...) wolnego wyboru dokonuje się nie w fazie teoretycznej (...), ani też w fazie jego

¹⁰⁴³ S. Judycki, *Ja*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, s. 317.

¹⁰⁴⁴ Cz. Głombik, *Osoba i kultura w filozoficznej wizji Jacques’a Maritaina*, w: *Filozofia XX wieku*, red. Z. Kuderowicz, Warszawa 2002, s. 248 – 249.

¹⁰⁴⁵ M. Krapiec, *Decyzja*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 2, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2001, s. 442.

¹⁰⁴⁶ A. Podsiad, *Decyzja*, w: *Słownik terminów i pojęć...*, s. 152.

¹⁰⁴⁷ Tamże.

¹⁰⁴⁸ Tamże.

fizycznego wykonywania, ale właśnie w momencie podejmowania decyzji (...)”¹⁰⁴⁹. Człowiek musi więc samodzielnie wybierać właściwe metody i środki do osiągnięcia celu. Pytanie, które w tym miejscu można by postawić, brzmi: Co jest celem, do którego zmierza człowiek? W przypadku T. Mertona odpowiedź prawdopodobnie zawierałaby się w stwierdzeniu: „być sobą”¹⁰⁵⁰ – to jest cel ludzkiego życia. Chcąc go osiągnąć, człowiek musi w wolności dokonywać właściwych wyborów.

„Wybór” – „decyzja” pozostają w związku z zagadnieniem wolności, które było już omówione w drugim rozdziale. Z tego powodu w niniejszej części analizie zostanie poddana sama możliwość i konieczność wyboru. Tadeusz Płużański w opracowaniu poświęconym É. Mounierowi zauważył, że „ruch ku personalizacji”, o którym pisał filozof, wyraźnie „wskazuje na dynamiczny charakter osoby, którą człowiek nie jest, lecz ma się stać (...)”¹⁰⁵¹. To wskazywałoby, że personalizizm podkreślał ludzką wolność i dynamizm osoby. Jednak w niniejszej dysertacji zarówno wolność, jak i konieczność podejmowania decyzji są rozpatrywane jako domena (choć oczywiście nie wyłączna) egzystencjalizmu. W związku z tym myśl o. Ludwika na temat wyboru między „ja prawdziwym” i „fałszywym” będzie badana zwłaszcza w kontekście poszukiwania wpływów egzystencjalizmu. Wynika to z faktu, że zarówno S. Kierkegaard, K. Jaspers czy J. P. Sartre niezwykle mocno akcentowali rolę i znaczenie autentycznego wyboru w ludzkim życiu. Podobną intuicję można zauważyć w pismach T. Mertona.

Zaprezentowane zagadnienia: „autentyczne życie”, „tożsamość”, „lęk”, „prawdziwe ja”, „fałszywe ja” oraz „wybór” – „decyzja” zostaną w niniejszym rozdziale poddane analizie w oparciu o wybrane teksty T. Mertona, szczególnie publikacje niezwykle ważne w jego refleksji o człowieku. Ujawniają one wpływy zarówno personalizmu, jak i egzystencjalizmu. Każdy z nich wymagałby samodzielnego opracowania. To jednak wykracza poza ramy niniejszej dysertacji. Z tego względu ograniczono się w ich prezentacji, podobnie jak w poprzednich rozdziałach, do kwestii kluczowych, ujawniających najistotniejsze cechy refleksji Mnicha oraz wpływy personalizmu i egzystencjalizmu. Pytania, na jakie należałoby odpowiedzieć w rozdziale trzecim brzmią: Czym jest „autentyczne życie” w ujęciu T. Mertona?, Jak kształtować ludzką tożsamość?, Czym jest „lęk” oraz „prawdziwe” i „fałszywe ja”?, Dlaczego tak ważne w życiu człowieka jest dokonywanie wyborów?

¹⁰⁴⁹ M. Krapiec, *Dzieła*, t. 9: *Ja – człowiek*, Lubin 1991, s. 289.

¹⁰⁵⁰ Por. NC, s. 153. Wersja oryg.: NEW, s. 139; ZWW, s. 34. Wersja oryg.: CGB, s. 19; NPK, s. 45, 46, 49. Wersja oryg.: NSC, s. 25, 28.

¹⁰⁵¹ T. Płużański, *Émanuel Mounier - twórca personalizmu*, w: *Filozofia XX wieku*, s. 269.

1. KSZTAŁTOWANIE SIEBIE

„By prawdziwie ponownie zaistnieć, człowiek musi oczyścić swoje serce z mroków nierealizmu i złudzeń”¹⁰⁵² – pisał T. Merton w książce „Życie w milczeniu”. Autor tych słów całe życie walczył ze złudzeniami i fałszem. W swoich pismach starał się wyjaśnić czytelnikom jak kształtować siebie, by być prawdziwe sobą. Był przekonany bowiem, że każdy sam decyduje o sobie i sam nadaje kształt swojej egzystencji.

Przekonanie to wynikało z osobistych doświadczeń Trapisty, który już w „Siedmiopiętrowej górze” opisał swoje osobiste zmagania w poszukiwaniu prawdy o sobie, autentycznej tożsamości, prawdziwego i sensownego życia. W tym kontekście pytaniami, na które należałoby poszukać odpowiedzi w pismach T. Mertona, brzmią: Kiedy człowiek żyje „prawdziwym życiem”? oraz Jak tworzyć własną tożsamość?

1.1 „PRAWDZIWE ŻYCIE”

Mnich w książce „Nowy człowiek” wyjaśnia, że „w pełni żywy” może być ten, kto jest „świadomy prawdziwego znaczenia własnej egzystencji”¹⁰⁵³. Jakie jest to prawdziwe znaczenie egzystencji? W tym miejscu odpowiedź Trapisty może rodzić zdziwienie, ponieważ stwierdza on, że „*Prawdziwe znaczenie (...) egzystencji* oznacza (...), ściśle biorąc to, że nie ma ona znaczenia”¹⁰⁵⁴. Autor daje więc wyraźnie do zrozumienia, że prawdziwe znaczenie ludzkiego życia może być tylko objawione przez Boga. Zatem, „by odnaleźć pełne znaczenie naszej egzystencji, musimy poszukać nie tego znaczenia, którego się spodziewamy, lecz tego, które objawił nam Bóg”¹⁰⁵⁵. Pełnej odpowiedzi, na pytanie „Kiedy człowiek żyje *prawdziwym życiem*?” o. Ludwik udziela nieco dalej, stwierdzając:

Człowiek jest w pełni żywy (...), gdy jest świadomy realności i nienaruszalności swej własnej wolności, a równocześnie jest świadomy, że jest władny poświęcić tę wolność całkowicie na rzecz celu, dla którego została ona dana (...). Człowiek prawdziwie żyje wówczas, gdy jest świadomy, że sam jest panem swego przeznaczenia do życia lub śmierci; świadomy faktu, że ostateczne spełnienie lub zastrata zależą od jego własnego, wolnego wyboru, świadomy swojej zdolności do decydowania o sobie samym. To jest początek prawdziwego życia¹⁰⁵⁶.

¹⁰⁵² ŻWM, s. 24.

¹⁰⁵³ NC, s. 9. Wersja oryg.: NEW, s. 4.

¹⁰⁵⁴ Tamże, s. 10. Wersja oryg.: NEW, s. 5.

¹⁰⁵⁵ Por. Tamże.

¹⁰⁵⁶ Tamże, s. 11. Wersja oryg.: NEW, s. 6.

Ten długi fragment wypowiedzi Mnicha stanowi niejako streszczenie Mertonowskiego rozumienia „prawdziwego życia”. O. Ludwik wskazuje tu również drogę do „autentycznej egzystencji” - jej fundamentem jest wolność. Wyraźnie widać, że Mnich nie dopuszcza możliwości „prawdziwego życia” bez wolności. Jednak nie wystarczy być człowiekiem wolnym i rozumieć znaczenie tej wolności. Trzeba jeszcze mieć zdolność poświęcenia jej dla tego celu, dla którego została ona dana. Co jest tym celem? Według Trapisty jest nim życie zakorzenione w Chrystusie¹⁰⁵⁷. Osobą w pełni odpowiedzialną za „prawdziwość życia” jest sam człowiek. To w jego ręce została złożona możliwość wyboru między życiem i śmiercią. Właśnie świadomość tej zdolności dokonywania wyboru jest pierwszym krokiem w drodze do „prawdziwego życia”. Nie jest ono zdeterminowane przez jakąś siłę, los lub – jak chcieli starożytni – Fatum. To człowiek decyduje o kształcie własnej egzystencji. W tak mocnym i jednoznacznym podkreśleniu wolności oraz możliwości podejmowania decyzji o życiu i śmierci T. Merton zbliża się do egzystencjalistów. To, na ile w tym punkcie jego refleksja jest zgodna z ich intuicją, zostanie omówione nieco dalej w osobnym punkcie pracy. Teraz należy zwrócić uwagę na inne wzmianki, dotyczące „prawdziwego życia”, ponieważ są one obecne nie tylko w „Nowym człowieku”.

Określenie „prawdziwe życie” pojawia się także w „Nowym posiewie kontemplacji”, w rozdziale zatytułowanym „Życie w Chrystusie”¹⁰⁵⁸. Pisząc o ludzkim życiu, Autor stara się wskazać, że ludzie poświęcają zbyt wiele czasu i energii na zdobycie rzeczy, które tylko utrudniają „autentyczną egzystencję”, podczas gdy prowadzenie życia duchowego i odkrywanie własnej tożsamości¹⁰⁵⁹ w relacji z Bogiem, dającym „prawdziwe życie”, jest właściwie jedną z łatwiejszych rzeczy, ponieważ wystarczy tylko wierzyć i kochać¹⁰⁶⁰. Mnich nie zapomina jednak także o tym, że z powodu grzechu właśnie pogłębianie wiary i miłości wydaje się niezwykle wielkim wyzwaniem.

W „Zapiskach współwinnego widza” można odnaleźć bardzo ciekawy fragment, dotyczący bytu i aktu istnienia. O. Ludwik wyraża przekonanie, że znajdująca się w Piśmie Świętym i głoszona przez teologów chrześcijańskich (szczególnie Akwinatę) „doktryna stworzenia (...) zaczyna się nie od pytania na temat bytu, ale od bezpośredniej intuicji na temat aktu istnienia”¹⁰⁶¹. Zdaniem T. Mertona, aby pojąć dany byt, nie wystarczy powiedzieć

¹⁰⁵⁷ Por. Tamże. Na temat wolności pisano już w niniejszej pracy: rozdział 2., paragraf 3.: *Wolność*.

¹⁰⁵⁸ Por. NPK, s. 161. Wersja oryg.: NSC, s. 124,

¹⁰⁵⁹ Por. Tamże.

¹⁰⁶⁰ Por. Tamże.

¹⁰⁶¹ ZWW, s. 312. Wersja oryg.: CGB, s. 220.

„To jest drzewo, to jest człowiek”¹⁰⁶². Pojmowanie bytu oznacza pojmowanie go jako aktu istnienia. Ten natomiast wykracza daleko poza wyjaśnienia naukowe. Dla uchwycenia aktu istnienia konieczne jest „doświadczenie bezpośredniej intuicji bytu”¹⁰⁶³. Doświadczenie tego, co znaczy „być”, jest jednocześnie doświadczeniem Bożej obecności. Wynika to z faktu, że Bóg jest obecny w akcie ludzkiego istnienia, tzn.: „Mój akt istnienia to bezpośredni udział w Bycie Pana Boga”¹⁰⁶⁴. Rozważania T. Mertona na temat bytu i aktu istnienia prowadzą do refleksji nad ludzką egzystencją. Autor „Siedmiopiętrowej góry” zauważa, że egzystencja człowieka różni się od egzystencji innych bytów stworzonych (rzeczy, roślin, zwierząt). Byt dany człowiekowi daje mu różne możliwości. „Z tych możliwości najważniejszą stanowi fakt, że jestem w stanie zwiększyć intensywność i jakość mojej egzystencji poprzez swobodną odpowiedź, jakiej udzielam życiu”¹⁰⁶⁵. Człowiek zatem sam decyduje, jaka jest jego egzystencja i jakim żyje życiem. To od niego zależy, czy fakt swojego istnienia uzna za ciężar i „utrapienie” czy radość. Ta myśl pozostaje w zgodzie z intuicją na temat dokonywania wyboru, wyrażoną w przywoływanej powyżej książce „Nowy człowiek”.

T. Merton z pewnością dostrzegał potrzebę „prawdziwego życia”. Wprost wyraził to w następujących słowach: „To, czego on (człowiek) naprawdę szuka i potrzebuje – (...) miłość, autentyczna tożsamość, życie, które posiada istotne znaczenie (...)”¹⁰⁶⁶. Mnich nie tylko widział ludzkie pragnienie autentycznego życia, ale starał się również wskazywać drogę, umożliwiającą realizację tego pragnienia. Jego zdaniem wszystko, czego człowiek pragnie i potrzebuje, może otrzymać jako dar. Jednak przyjęcie tego daru wymaga otwarcia w wolności. To natomiast wiąże się z rezygnacją z samego siebie, z własnego wyobrażenia na swój temat. Dar ten wymaga zatem otwartości człowieka, który podejmie wysiłek dokonywania wolnych wyborów.

Wydaje się, że w niniejszej pracy niewiele miejsca poświęcono na analizę tak ważnego tematu, jakim jest „prawdziwe życie”. Jednak to zagadnienie wiąże się w refleksji Mnicha z innymi kluczowymi kwestiami, t.j.: „autentyczna tożsamość”, „prawdziwe” i „fałszywe ja”. Do tych problemów przechodzi Trapista za każdym razem, gdy tylko porusza kwestię „prawdziwego życia”. Nie można bowiem mówić o „prawdziwym życiu” w oderwaniu od „prawdziwej tożsamości” i „prawdziwego ja”. Dlatego właśnie te kwestie będą przedmiotem dalszych badań i to one odsłonią w pełni Mertonowskie rozumienie „prawdziwego życia”.

¹⁰⁶² Tamże. Wersja oryg.: CGB, s. 221.

¹⁰⁶³ Tamże.

¹⁰⁶⁴ Tamże, s. 313. Wersja oryg.: CGB, s. 221.

¹⁰⁶⁵ Tamże.

¹⁰⁶⁶ Tamże, s. 317. Wersja orgy.: CGB, s. 224.

1.2 TWORZENIE WŁASNEJ TOŻSAMOŚCI

Problem kształtowania tożsamości wydaje się niezwykle istotny, ponieważ bez jej odkrycia człowiek nie będzie mógł być takim, jakim stworzył go Bóg. Dlatego należy przyrzeć się temu, jak Autor rozumie tworzenie własnej tożsamości.

W. H. Shannon w książce „Thomas Merton. An Introduction” jeden z punktów zatytułował „Human identity”¹⁰⁶⁷, co należy przetłumaczyć jako „Ludzka tożsamość”. Na kilku stronach komentator życia i twórczości Mnicha stara się przedstawić Mertonowskie podejście do tytułowego zagadnienia. W swojej pracy odwołuje się m.in. do takich dzieł T. Mertona, jak: „Nowy człowiek”, „W natarciu na niewypowiadalne” oraz „Doświadczenie wewnętrzne. Zapiski o kontemplacji”. Najczęściej przywołuje jednak pozycję: „Nowy posiew kontemplacji”. W swojej książce W. H. Shannon sprowadza, zgodnie z intuicją T. Mertona, kwestię tożsamości do problemu odkrycia „prawdziwego ja” i odrzucenia „ja fałszywego”. Z tego względu jego praca zostanie przywołana jeszcze w kolejnych punktach niniejszej rozprawy, kiedy ludzkie „ja” będzie omawiane szczegółowo. W tym miejscu centralnym zagadnieniem okazuje się sama tożsamość i to, jak rozumie ją T. Merton. Dlatego niniejsze analizy rozpoczną się od przywołania fragmentu z pozycji „W natarciu na niewypowiadalne”:

Ten, który nie jest *sam*, powiada Filoksenos, nie odkrył jeszcze swej tożsamości. Wydaje się, że jest *sam*, bo odczuwa swą *indywidualność*. Ale jako że dobrowolnie pozwala się otaczać i ograniczać prawom i złudzeniom zbiorowej egzystencji, nie posiada więcej tożsamości niż nienarodzone dziecko w łonie matki. Nie jest jeszcze przytomny. Jest obcy w stosunku do swojej prawdy. Ma zmysły, lecz nie potrafi ich używać. Ma życie, lecz nie tożsamość¹⁰⁶⁸.

Ten dłuższy cytat uświadamia, że człowiek może żyć, nie będąc osobą i nie posiadając „prawdziwej tożsamości”. Bezmyślna egzystencja w społeczeństwie i podporządkowanie się mu nie ułatwiają kształtowania tożsamości. Tak jak stawanie się osobą, tak też odkrywanie własnej tożsamości wymaga, by docenić samotność. Ten, komu to się jeszcze nie udało, jest, zdaniem T. Mertona, jak dziecko w łonie matki lub jak człowiek nieprzytomny. Ktoś taki istnieje, jednak nie przeżywa swego istnienia świadomie, oddalony od tego, co jest ludzkim powołaniem. Okazuje się bowiem, że dla Mnicha tworzenie tożsamości jest realizacją powołania, jakie Bóg dał człowiekowi. W „Nowym posiewie kontemplacji”, który powstał

¹⁰⁶⁷ W. H. Shannon, *Thomas Merton. An Introduction*, s. 86 – 94.

¹⁰⁶⁸ NN, s. 28.

wcześniej niż powyżej cytowane dzieło, w rozdziale zatytułowanym „Istota stworzeń”¹⁰⁶⁹, Autor wprost stwierdza, że powołaniem człowieka nie jest „po prostu *bycie*”¹⁰⁷⁰. Fakt stworzenia ludzi, którzy są dziećmi Boga i wolnymi istotami¹⁰⁷¹ sprawia, że nie można ograniczać się do biernej egzystencji w świecie. Powołaniem człowieka jest udział w „twórczej wolności”¹⁰⁷² Boga. Wiąże się to zatem z uczestniczeniem w „trudzie *tworzenia* naszej tożsamości”¹⁰⁷³. Unikanie tego zadania przez nakładanie różnych „masek” ostatecznie okazuje się bolesne w skutkach. Natomiast tworzenie tożsamości posiada niepodważalne znaczenie. Według T. Mertona to, co nazywamy wypracowaniem naszej „tożsamości w Bogu”¹⁰⁷⁴, Pismo Święte określa jako „wypracowanie swojego zbawienia”¹⁰⁷⁵. Zatem odkrywanie tożsamości nie jest tylko kwestią ograniczającą się do życia doczesnego, lecz dotyczy również wiecznego. W tej zbawczej perspektywie realizacja powołania nabiera ogromnej wagi.

Jak jednak wspomniane powołanie do tworzenia tożsamości wypełnić? Już w „Nowym posiewie kontemplacji” można odnaleźć kilka wskazówek. Po pierwsze, wymaga to skoncentrowania się na rzeczywistości oraz wierności Bogu, który w tajemniczy sposób odsłania siebie w różnych życiowych sytuacjach. Po drugie, trzeba pamiętać, że to w Bogu ukryta jest tajemnica tożsamości człowieka¹⁰⁷⁶. Dlatego tylko poprzez relację i współpracę z Nim możliwe staje się odkrywanie tożsamości.

Ale dopóki nie zapragnę tej tożsamości i nie będę pracować, by ją znaleźć z Nim i w Nim, ta praca nigdy nie zostanie wykonana. Sposób, w jaki mam ją wykonać, jest tajemnicą, której mogę się nauczyć tylko od Niego. Nie da się dojść do tej tajemnicy bez wiary. Ale kontemplacja jest większym i cenniejszym darem, ponieważ umożliwia mi zobaczenie i zrozumienie pracy, której wykonania On chce¹⁰⁷⁷.

Ta wypowiedź T. Mertona w prosty sposób uzmysławia, że bez Boga i wiary nie można odnaleźć swojej tożsamości. Człowiek jest wówczas skazany na życie w nieświadomości, jakby we śnie. Musi się z niego obudzić i przyjąć „kruchosć swego istnienia i śmierci”¹⁰⁷⁸. Jednak ta akceptacja nicości nie ma prowadzić do uznania jej za „prawdziwą tożsamość”.

¹⁰⁶⁹ W tekście oryginalnym rozdział ten nosi tytuł: *Things in their identity*, co można przetłumaczyć dosłownie jako „Rzeczy w ich tożsamości”. Por. NSC, s. 23.

¹⁰⁷⁰ NPK, s. 46. Wersja oryg.: NSC, s. 25.

¹⁰⁷¹ Por. Tamże.

¹⁰⁷² Tamże.

¹⁰⁷³ Tamże.

¹⁰⁷⁴ Tamże. Wersja oryg.: NSC, s. 26.

¹⁰⁷⁵ Tamże.

¹⁰⁷⁶ Por. Tamże, s. 46 – 47. Wersja oryg.: NSC, s. 25 – 26.

¹⁰⁷⁷ Tamże, s. 47. Wersja oryg.: NSC, s. 26.

¹⁰⁷⁸ NN, s. 28.

Przeciwnie, ma zwrócić uwagę na to, co w człowieku rzeczywiste i trwałe, na „prawdziwą tożsamość”. Z pewnością nie stanowi jej zewnętrzna „krucha powłoka”¹⁰⁷⁹.

Co jest „prawdziwą tożsamością”? Odpowiedź zostaje udzielona w „Doświadczeniu wewnętrznym. Zapiskach o kontemplacji”, gdzie Autor zauważa, że wielu chrześcijan, nie jest świadomych tego, iż przez chrzest mają w „swych ciałach nieskończonego Boga. (...) Są oni synami Boga, ale nie są świadomi owej tożsamości”¹⁰⁸⁰. Co jest tego przyczyną? Ludzie ci nie zabiegają o to, aby odkryć prawdę o sobie, ale o to, aby stworzyć siebie zgodnie z własnym wyobrażeniem¹⁰⁸¹. Tymczasem kształtowanie tożsamości nie opiera się na samostwarzaniu jej zgodnie z własnym zamysłem, ale na utożsamieniu jej z Chrystusem¹⁰⁸². Jak to rozumieć? Poznanie siebie zakłada wcześniejsze poznanie Chrystusa i Ojca, którego Chrystus jest Obrazem. To natomiast dokonuje się dzięki działaniu Ducha Świętego. On sprawia, że ochrzczony poznaje i odkrywa w sobie tożsamość, a jest ona „tożsamością Syna i Ojca”¹⁰⁸³. Według Mnicha oznacza to, że ochrzczony posiada tożsamość syna „od-tworzonego”¹⁰⁸⁴ na podobieństwo Syna Bożego. W tej perspektywie samorealizacja i kreowanie tożsamości mają polegać na pójściu za Jezusem Chrystusem w kierunku Ojca¹⁰⁸⁵. Pierwszym krokiem w tym właśnie kierunku jest chrzest.

Według Mnicha w obrzędzie tego sakramentu najbardziej uwidacznia się chrześcijański personalizm. Ujawnia się to już we wstępnym dialogu katechumena z kapłanem. Pytania o imię i oczekiwania wobec Kościoła świadczą dobitnie, że najistotniejszym wyzwaniem, przed którym stawia sakrament chrztu, jest „prawdziwa tożsamość” człowieka. Od kandydata do chrztu wymagano bowiem, aby znał siebie tak, by zwalczyć w sobie wszystkie iluzje w odniesieniu do siebie samego. Miał on również, choćby w niewielkim stopniu, znać odpowiedź na pytanie o to, kim jest i dlaczego chce przyjąć chrzest¹⁰⁸⁶. Nie można bowiem odnaleźć „prawdziwej tożsamości” bez wolności i wolnego wyboru. Wszelkie złudzenia, dotyczące własnej osoby, ukrywanie się za maskami i sztuczne dopasowywanie do wizji stworzonej przez siebie lub innych nie czynią człowieka zdolnym do w pełni wolnych i świadomych decyzji. Z tego powodu tak bardzo podkreślano, aby katechumen miał świadomość tego, kim jest i jakie skutki w jego życiu przyniesie przyjęcie sakramentu chrztu - najważniejszym jest oczywiście „prawdziwa tożsamość”. Oznacza to, że ochrzczony zacznie

¹⁰⁷⁹ Tamże s. 29.

¹⁰⁸⁰ DWZK, s. 96. Wersja oryg.: INEX, s. 48.

¹⁰⁸¹ Por. Tamże.

¹⁰⁸² Por. NC, s. 113. Wersja oryg.: NEW, s. 100.

¹⁰⁸³ Tamże.

¹⁰⁸⁴ Tamże.

¹⁰⁸⁵ Por. Tamże.

¹⁰⁸⁶ Por. Tamże, s. 138. Wersja oryg.: NEW, s. 124.

się stawiać osobą, którą powinien być zgodnie z zamysłem Bożym. Natomiast pełna realizacja tego zamysłu jest możliwa przez zjednoczenie z Bogiem, które dokonuje się w wolności, przez wiarę w Chrystusa¹⁰⁸⁷.

Dopełnienie procesu stawiania się osobą wedle zamysłu Stwórcy jest realizacją powołania. Dlatego właśnie, jak akcentowano wcześniej, powołaniem człowieka jest odkrycie własnej tożsamości. Odkrycie jej i kształtowanie można uznać za równoznaczne ze stawianiem się osobą, którą Bóg powołał do istnienia. Oznacza to również zerwanie z wszelkiego rodzaju iluzjami i fałszem. T. Merton stwierdza:

I dlatego, przypominając katechumenowi, że posiada imię, Kościół przypomina mu, że otrzymał także powołanie. Być nazwanym, oznacza bowiem być wezwanym. A być nazwanym przez Boga, oznacza być wezwanym – duchowo powołanym – do ukrytej tożsamości, która urzeczywistni się w nas w pełni jedynie w niebie, kiedy to otrzymamy „nowe imię”, nieznane nikomu poza tym, kto je otrzymuje¹⁰⁸⁸.

Rozważania Trapisty, prowadzone w kontekście sakramentu chrztu, pokazują, że człowiek został powołany do odkrycia swojej tożsamości i stania się osobą. Jest to zadanie, które nie ogranicza się do wymiaru doczesnego, lecz sięga dalej i, jak już wspomniano, od jego wypełnienia zależy ludzkie zbawienie i życie w niebie.

W realizacji tego powołania decydujące okazuje się pytanie: „Kim jestem?”¹⁰⁸⁹ oraz właściwa odpowiedź na nie. T. Merton pytanie to stawia w „Modlitwie kontemplacyjnej” i od razu wyjaśnia: „Jestem słowem wypowiedzianym przez Boga”¹⁰⁹⁰. Słowo to musi mieć zatem sens, jednak trzeba zastanowić się nad tym, czy sens, jaki mu nadajemy, jest tym jaki chciał mu nadać Bóg. Nie oznacza to bynajmniej, że Stwórca narzuca siłą z zewnątrz sens ludzkiemu życiu. Każdy jest raczej zaproszony do „tworzenia od wewnątrz”¹⁰⁹¹ tego sensu razem z Bogiem i Jego łaską. „Moja prawdziwa tożsamość ukryta jest w Bożym wezwaniu skierowanym do mojej wolności i w odpowiedzi, jaką kieruję do Boga”¹⁰⁹². Konieczne jest zatem nauczenie się właściwego wykorzystania wolności tak, aby nie ulegać tylko zewnętrznym naciskom czy wzorcom. Wolność ta powinna być także zaangażowana w miłość bliźniego oraz nabycie umiejętności działania zgodnie z wolą Boga, która często ujawnia się nagle w tajemniczy sposób. Pierwszy z elementów – miłość bliźniego - uwalnia od izolacji i zamykania się w indywidualizmie, które nie sprzyjają poznaniu własnej

¹⁰⁸⁷ Por. Tamże, s. 143. Wersja oryg.: NEW, s. 128 – 129.

¹⁰⁸⁸ Tamże.

¹⁰⁸⁹ Por. Tamże, s. 81. Wersja oryg.: NEW, s. 70.

¹⁰⁹⁰ MK, s. 63. Wersja oryg.: CP, s. 46.

¹⁰⁹¹ Tamże.

¹⁰⁹² Tamże. Wersja oryg.: CP, s. 46 – 47.

tożsamości. Dopiero konfrontacja z „innymi”¹⁰⁹³ ujawnia prawdę o osobie. O drugim elemencie – woli Bożej – pisze Mnich w tekście, który poświęcony jest duszy i jej osądzeniu przez Chrystusa. Zauważa, że dusza jest jak „wosk”¹⁰⁹⁴, czekający na „pieczęć”¹⁰⁹⁵. Sama z siebie nie posiada właściwie żadnej określonej tożsamości. „Dusza” („wosk”) powinna więc stawać się coraz bardziej miękka dzięki działaniu woli Bożej. Ludzie poddający się temu żarowi są gotowi na przyjęcie „pieczęci” tożsamości. Natomiast ci, którzy byli daleko od Boga, Jego woli i żaru miłości, są jak twardy воск, który pod wpływem uderzenia pieczęci rozpadnie się. Taki człowiek nie będzie mógł przyjąć swojego prawdziwego imienia, nie będzie mógł być tym, kim powinien być¹⁰⁹⁶. Za pomocą tego plastycznego porównania o. Ludwik wyraża prawdę o ludzkiej tożsamości, która ukryta jest w Bogu, i którą tylko dzięki otwarciu się na Jego działanie człowiek może odkryć. Innym czynnikiem, ułatwiającym odkrywanie wewnętrznego sensu ludzkiego życia i tożsamości, jest przeżycie „trwogi”¹⁰⁹⁷. Dotyka ona każdego, kto uświadomi sobie swoją małość i „bezsensowność”¹⁰⁹⁸. Unikanie tego doświadczenia skutecznie ogranicza możliwość poznania prawdy o swojej tożsamości. Trapista zauważa:

(...) powinniśmy dać się wprowadzić, nadzy i bezbronni, do centrum owej trwogi, w której stajemy samotnie przed Bogiem w swojej nicości, bez wytłumaczenia, bez teorii, całkowicie zależni od Jego opatrnościowej opieki (...) ¹⁰⁹⁹.

Czytając teksty Mnicha, niejednokrotnie można odnieść wrażenie, że człowiek jest wezwany do tworzenia swojej tożsamości. Jednak to wezwanie nie wyklucza konieczności współpracy z Bogiem. Nikt samodzielnie nie nada właściwego kształtu „woskowi”, może jednak przygotować się na przyjęcie tego kształtu, jaki Bóg wobec niego zamierzył. Na tym, zdaniem Autora „Siedmiopiętrowej góry”, polega współpraca ludzi z Bogiem w poznawaniu siebie i kreowaniu własnej tożsamości.

W powyższych analizach postawiono dwa zasadnicze pytania. Pierwsze z nich brzmi: Jak i przez co realizować powołanie do tworzenia tożsamości? Natomiast drugie: Co jest „prawdziwą tożsamością” osoby? Porządkując i podsumowując tę część należy jeszcze raz podkreślić, że według o. Ludwika „prawdziwej tożsamości” nie można ograniczyć do tego, co

¹⁰⁹³ Por. NC, s. 47. Wersja oryg.: NEW, s. 38 – 39.

¹⁰⁹⁴ NPK, s. 161. Wersja oryg.: NSC, s. 125.

¹⁰⁹⁵ Tamże.

¹⁰⁹⁶ Por. Tamże.

¹⁰⁹⁷ Por. MK, s. 63. Wersja oryg.: CP, s. 47.

¹⁰⁹⁸ Tamże.

¹⁰⁹⁹ Tamże.

nas identyfikuje - „zdjęcia” czy „odcisków palców”¹¹⁰⁰. Nie tworzymy własnej tożsamości, realizując wyobrażenia czy ideały. Jedynie miłość jest w stanie nadać nam tożsamość. W „Nowym posiewie kontemplacji” Mnich stwierdza:

Powiedzieć, że jestem stworzony na obraz Boży, to powiedzieć, że przyczyną mojej egzystencji jest miłość, bowiem Bóg jest miłością. Miłość jest moją prawdziwą tożsamością¹¹⁰¹.

W innych tekstach o. Ludwik podkreśla, że „prawdziwa tożsamość” to bycie synem Boga¹¹⁰² czy słowem wypowiedzianym przez Stwórcę¹¹⁰³. Tak rozumianą tożsamość można odnaleźć, według Trapisty, w Bogu, na obraz którego człowiek został stworzony¹¹⁰⁴; w Bogu, którego „prawda jest źródłem naszego istnienia, a Jego miłosierna miłość rdzeniem naszego życia i egzystencji”¹¹⁰⁵. Człowiek odnajdzie ją także w Chrystusie¹¹⁰⁶ i w Jego Mistycznym Ciele, w którym „dopełniamy się wszyscy nawzajem, stając się *doskonałym człowiekiem, na miarę wieku pełni Chrystusowej (Ef 4, 13)*”¹¹⁰⁷. Jest to możliwe jednak tylko wówczas, gdy ludzie podejmą wolną decyzję, aby zaangażować się w miłość, pełnić wolę Bożą, a także uświadomić sobie własną nicość i niedoskonałość.

1.3 „PRAWDZIWE ŻYCIE”, „PRAWDZIWA TOŻSAMOŚĆ” – KONFRONTACJA Z EGZYSTENCJALIZMEM

„Prawdziwe życie” i „prawdziwa tożsamość” – pojęcia te bez wątpienia są istotne zarówno w refleksji T. Mertona, jak i egzystencjalistów. Z tego względu warto zastanowić się, na ile obecność tych zagadnień w pismach Mnicha zbliża go do filozofów egzystencjalnych. Należy sobie też odpowiedzieć na pytanie, czy wyrażenia te Autor „Siedmiopiętrowej góry” rozumie tak, jak egzystencjaliści.

Już prekursor egzystencjalizmu S. Kierkegaard wskazywał na konieczność „autentycznego istnienia”¹¹⁰⁸. Uważał on, że każdy człowiek jest wezwany, by być kimś niepowtarzalnym i wyjątkowym. Można to osiągnąć dzięki samotności, która nie jest celem

¹¹⁰⁰ Por. NC, s. 80 – 81. Wersja oryg.: NEW, s. 70.

¹¹⁰¹ NPK, s. 71. Wersja oryg.: NSC, s. 47.

¹¹⁰² Por. DWZK, 96. Wersja oryg.: INEX, s. 48.

¹¹⁰³ Por. MK, s. 63. Wersja oryg.: CP, s. 46.

¹¹⁰⁴ Por. NC, s. 81. Wersja oryg.: NEW, s. 70.

¹¹⁰⁵ MK, s. 78. Wersja oryg.: CP, s. 61. Por. NPK, s. 73. Wersja oryg.: NSC, s. 49.

¹¹⁰⁶ Por. MK, s. 76. Wersja oryg.: CP, s. 61.

¹¹⁰⁷ NPK, s. 80. Wersja oryg.: NSC, s. 55.

¹¹⁰⁸ É. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*, w: *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, s. 271.

samym w sobie, ale prowadzi do uwolnienia się od tłumu. W podobny sposób Trapista z Gethsemani akcentuje potrzebę samotności. Dzięki niej możliwe jest odkrycie własnej tożsamości. Zatopienie się w tłumie jest bowiem równoznaczne z życiem złudzeniami „zbiorowej egzystencji”. Konieczne jest więc oderwanie się od zbiorowości.

Poszukiwania podobieństw myśli T. Mertona z refleksją egzystencjalistów nie można ograniczyć tylko do tego jednego spostrzeżenia. Problem okazuje się bowiem bardziej złożony. Na początku należy zaznaczyć, że, pomimo iż poglądy, poszczególnych egzystencjalistów różnią się, jednak można wskazać punkt wspólny dla wszystkich przedstawicieli tego kierunku. Z pewnością oddalili się oni od filozofii Kartezjusza czy I. Kanta, którzy przyjmowali istnienie stałej istoty w człowieku. Zgodnie z tym przekonaniem tożsamość ludzka była czymś określonym, czymś, co można ewentualnie odnaleźć – odkryć. Natomiast egzystencjaliści np. J. P. Sartre, uważali, że tożsamość trzeba stworzyć, podejmując wolne decyzje. Człowiek nie ma bowiem z góry określonej istoty. W tym kontekście znaczenia nabiera problem ludzkiej tożsamości oraz „autentycznego życia”. „Egzystencjaliści – pisał F. Copleston – uznają człowieka za zdolnego do tego, co nazywają *egzystencją autentyczną*, a zarazem za nieustannie zagrożonego dążnością do *egzystencji nieautentycznej*”¹¹⁰⁹.

T. Merton również akcentował znaczenie „prawdziwego życia”. Jednak w stosunku do „istoty” w człowieku nie wydawał się tak radykalny jak egzystencjaliści. Oznacza to, że przyjmował istnienie w ludzkim bycie czegoś trwałego i stałego. To konsekwencje uznania przez niego, iż człowiek został stworzony przez Boga, na Jego obraz i podobieństwo. Gdyby na tym poprzestać, na pewno nie można by uznać, że Mnich wpisuje się w nurt rozważań egzystencjalnych. Jednak Autor „Siedmiopiętrowej góry” zdaje sobie sprawę z tego, jak wielkie konsekwencje pociągnął za sobą grzech. Jedną z nich jest właśnie prawie zupełne zatracenie świadomości tego, kim się jest – świadomości swojej tożsamości oraz „autentycznego życia”. Z tego względu człowiek T. Mertona znajduje w sytuacji, w której widzą go egzystencjaliści.

Człowiek stoi więc przed zadaniem tworzenia własnej tożsamości i decydowania o autentyczności bądź nieautentyczności swojej egzystencji. Jednostka jest wolna – samodzielnie dokonuje wyborów i podejmuje decyzje, od których zależy to, kim się stanie. Takie założenia zdecydowanie zbliżają Mnicha do egzystencjalistów. Jednak w swojej refleksji nie zapomniał on również o tym, że człowiek stworzony na Boże obraz

¹¹⁰⁹ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11, s. 86.

i podobieństwo ma stałą i określoną tożsamość syna Bożego, którą musi odkryć. To akcentowanie odkrywania, a nie tworzenia tożsamości oddala Trapistę od egzystencjalnej intuicji. Jednak nie na długo, ponieważ cały proces odkrywania tożsamości jest w jego ujęciu równocześnie procesem współtworzenia jej z Bogiem w wolności. Choć T. Merton uznaje, że w człowieku jest coś stałego i określonego, jednak cała droga prowadząca do odkrycia tego i akcentowanie wolności, zaangażowania, odpowiedzialności człowieka, jego decyzji i wyborów nadaje Mertonowskiej refleksji rys zdecydowanie egzystencjalny.

Innym wyróżnikiem filozofii egzystencjalnej jest twierdzenie, że nie ma egzystencji w oderwaniu od transcendencji. Zgodnie z tym przekonaniem jednostka może wykorzystać swoją wolność na dwa sposoby. Pierwszy polega na tym, że człowiek przyjmuje to, co na jego temat sądzą inni albo opiera się na naukowym determinizmie, prowadzącym do stwierdzenia, „że człowiek jest najwyżej rozwiniętym zwierzęciem, a myślenie ludzkie mozolnym odkrywaniem wprzód ustanowionego porządku istotowego”¹¹¹⁰. Przyjęcie takiej postawy jest równoznaczne z utratą „autentycznej egzystencji”, ponieważ przyjmuje się, że człowiek jest jedną z wielu rzeczy określonych przez prawa natury. To natomiast powoduje zatracenie poczucia odpowiedzialności i chęci zaangażowania się. Aby nie ograniczać życia jednostki do „nieautentycznej egzystencji”, konieczny jest inny wybór - mianowicie przyjęcie odpowiedzialności za podejmowane czyny i nieograniczanie się do opinii innych ludzi ani do naukowego determinizmu. „Autentyczną egzystencję cechuje zatem wierność sobie oraz potrzebny do tego szczególny rodzaj heroizmu. Przyjęcie takiej postawy jest, według niektórych egzystencjalistów, czymś, co przypomina Kierkegaardowski *skok w wiarę*, wymaga bowiem jasnego uprzytomnienia sobie kruchości życia, którego osiągnięcia są ostatecznie niweczone przez śmierć”¹¹¹¹.

T. Merton z pewnością był świadomy tych dwóch możliwości, stojących przed człowiekiem. Jasne jest także, że pierwszą odrzucał, podobnie jak egzystencjaliści. Nie do przyjęcia było dla Mnicha bowiem oparcie się tylko na opinii innych czy uznanie jakiegokolwiek rodzaju determinizmu w ludzkim życiu. Wszystko to – według o. Ludwika - wprowadzało iluzję i fałsz, a życie czyniło nieprawdziwym. W celu uniknięcia tego niebezpieczeństwa Trapista wskazywał, że początkiem „prawdziwego życia” jest uznanie, że wszystko zależy do wolnych decyzji i wyborów. Natomiast tym, co ułatwia odkrycie sensu życia, jest doświadczenie „trwogi”. Nie da się jej bowiem uniknąć, gdy człowiek zdaje sobie

¹¹¹⁰ J. Jusiak, *Egzystencjalizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 3, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2002, s. 44.

¹¹¹¹ Tamże.

sprawę ze swojej „kruchości”. W takim podejściu Trapisty należy dostrzec wpływy egzystencjalne. Tak jak przedstawiciele wspomnianego nurtu, także Trapista był przekonany, że człowiek zdecydowanie różni się od innych stworzeń. Byt ludzki zawiera w sobie wiele możliwości. Jedną z najistotniejszych jest zdolność do decydowania o intensywności własnej egzystencji. Rozważając tę kwestię, T. Merton twierdził też, co było już wcześniej wskazane, że, aby właściwie pojąć dany byt, zwłaszcza ludzki, należy pojąć go jako akt istnienia.

Rozważania Mnicha, dotyczące bytu i aktu istnienia, przywodzą na myśl spostrzeżenia M. Heideggera zapisane we „Wprowadzeniu do metafizyki”. Filozof dokonuje analizy znaczenia słowa „jest”. „Sądzi on, że znaczenie to podlegało w filozofii i kulturze europejskiej głębokim przemianom (...). Zdaniem Heideggera czasy współczesne są okresem, w którym słówko *jest* uzyskało szczególny sens czasowy. Pisze, że utrzymuje się on *w obrębie teraźniejszości i obecności, trwania i stanu, pobytu i zajścia*”¹¹¹². Stwierdzenie „To jest” lub „On jest” wskazuje zatem, że „To” lub „On” jest teraz, jest obecny. Ponadto stwierdzenie „To, On jest” wyraża formę aktywną¹¹¹³. Według M. Heideggera tym, co najlepiej oddaje „Bytowanie” (*Sein*) jest słowo „być”. „Zatem nie *On jest* lub *To jest*, lecz po prostu *Być*”¹¹¹⁴. Prezentacja myśli filozofa wymagałaby o wiele więcej miejsca. Jednak powyższe uwagi wystarczą już, aby dostrzec, że T. Merton znał refleksję M. Heideggera na temat „Bytowania” i znaczenia słowa „jest” oraz „być”.

Podobieństwa intuicji Mnicha z Gethsemani z myślą autora „Bycia i czasu” można doszukiwać się również w tych miejscach, gdzie pojawia się problem „autentycznej i nieautentycznej egzystencji”. Niemiecki filozof, jak już było prezentowane w rozdziale pierwszym niniejszej pracy¹¹¹⁵, określił człowieka jako „egzystencję”, przed którą stoją dwie możliwości: „autentyczna” lub „nieautentyczna egzystencja”. „Autentyczna egzystencja” jest możliwa wówczas, gdy człowiek samodzielnie i odpowiedzialnie podejmuje decyzje oraz jest świadomy swojej kruchości i śmiertelności. „Nieautentyczna egzystencja” jest konsekwencją braku odpowiedzialności, wolności i akceptacji swojej śmiertelności. T. Merton wyrażał podobne przekonanie, gdy wskazywał na konieczność wolności w samodzielnych i odpowiedzialnych wyborach, a także, gdy wskazywał na potrzebę uznania swojej nicości i śmiertelności. Dopiero taka postawa daje szansę, by żyć autentycznie i odkryć własną tożsamość.

¹¹¹² J. Tischner, *Myślenie według...*, s. 136.

¹¹¹³ Por. Tamże s. 136 – 137.

¹¹¹⁴ Tamże, s. 137.

¹¹¹⁵ Por. Rozdział 1., paragraf 2. niniejszej pracy, punkt: *M. Heidegger*.

Podsumowując należy zaznaczyć, że T. Merton nie przyjmował bezkrytycznie ani refleksji egzystencjalistów, ani personalistów, choć inspirował się niektórymi elementami filozofii przedstawicieli obu nurtów. Analiza zagadnień takich jak: „prawdziwe życie” i „tożsamość” dostarcza argumentów przemawiających za wpływami egzystencjalnymi. Używanie pojęć, pojawiających się często w dziełach np. J. P. Sartre’a czy A. Camusa, („wolność”, „wybór”, „zaangażowanie”, „akt istnienia”, „trwoga”, „kruchota życia” itd.) w podobnym znaczeniu wyraźnie nasuwa skojarzenie z myślą egzystencjalną. Jednak T. Merton nie powtarza w swojej refleksji twierdzeń filozoficznych. Mnich bowiem używa ich we właściwy sobie sposób, osadzając je w kontekście wiary i zagadnienia relacji z osobowym Bogiem. Dlatego można stwierdzić, że tożsamość w ujęciu Mnicha może być zarówno „tworzona” (współtworzona z Bogiem), jak i „odkrywana”. Mnich z Gethsemani nie dba o precyzyjne formułowanie swoich wypowiedzi, co tym bardziej komplikuje proces odkrywania wpływów filozoficznych.

2. LĘK

Problemem który zostanie podjęty w niniejszym paragrafie jest „lęk”. Jego doświadczenie stanowi nieodłączny składnik ludzkiego życia. „Lęk” jest także zagadnieniem, które pojawia się w refleksji filozoficznej, teologicznej czy psychologicznej. Poszczególni myśliciele różnie go opisywali i wskazywali na różnorodne jego przyczyny.

Choć zagadnienie „lęku” nie jest w pismach T. Mertona problemem pierwszoplanowym, jednak ze względu na znaczenie, jakie Mnich przypisuje lękowi w ludzkim życiu, temat ten wymaga prezentacji w osobnym paragrafie. Należy zaznaczyć, iż w tekstach źródłowych nie pojawia się zbyt wiele wzmianek na temat „lęku”. Najwięcej miejsca temu zagadnieniu o. Ludwik poświęcił w „Modlitwie kontemplacyjnej”. Z tego powodu właśnie wspomniana książka będzie punktem odniesienia i podstawą analiz. T. Merton już na początku publikacji zaznaczył, że ilekroć pojawi się w niej określenie „lęk”, będzie ono używane w egzystencjalnym znaczeniu¹¹¹⁶.

2.1 LĘK W UJĘCIU T. MERTONA

Analizując myśl Trapisty, dotyczącą wspomnianego zagadnienia, warto postawić dwa podstawowe pytania: Czym jest lęk? Jaką funkcję pełni w ludzkim życiu? Zanim jednak zostanie przedstawiona odpowiedź na pierwsze z nich, trzeba zwrócić uwagę na to, co zdaniem Mnicha, stanowi przyczynę lęku. Według T. Mertona źródłem egzystencjalnego lęku jest „zakwestionowanie siebie”¹¹¹⁷, które znajduje się u podstaw ludzkiego istnienia i prowadzi do zmierzenia się z sensem własnego życia¹¹¹⁸.

Głębokim źródłem monastycznego „lęku” jest konflikt wewnętrzny, który każe nam się domyślać, że, aby być wiernym Bogu i sobie samym, musimy zerwać ze znanymi, ustabilizowanymi i bezpiecznymi normami i wyruszyć w nieznane¹¹¹⁹.

W taki sposób Autor jeszcze wyraźniej określa źródło lęku. Jest nim mniej lub bardziej uświadomiony konflikt pomiędzy pragnieniem stabilizacji życiowej, a chęcią odpowiedzi na Boże wezwanie. To wezwanie może być zrealizowane poprzez odwrócenie się od schematów porządkujących życie i „skok” w nieznane.

¹¹¹⁶ Por. MK, s. 21. Wersja oryg.: CP, s. XXXIII.

¹¹¹⁷ Tamże, s. 20. Wersja oryg.: CP, s. XXXIII.

¹¹¹⁸ Por. Tamże.

¹¹¹⁹ Tamże. Wersja oryg.: CP, s. XXXII.

Trapista, pisząc o lęku i jego źródłach, zauważa, że zwłaszcza mnisi silnie go odczuwają. Wynika to z faktu, że doświadczają oni pustki, braku autentyczności i bardzo pragną być wierni Bogu i sobie. Natomiast pustka, którą dostrzegają i przeżywają, prowadzi ich na skraj rozpacz. „Czarna rozpacz”¹¹²⁰ jawi się jako możliwość, z której można by skorzystać w obliczu własnej nicości. T. Merton stwierdza:

Mnich uświadamia sobie tę poważną możliwość i odrzuca ją, tak jak u Camusa człowiek, stając wobec „absurdu”, przekracza go dzięki wolności. Możliwość absolutnej rozpacz przemienia się w doskonałą nadzieję poprzez czystą i pokorną prośbę modlitwy monastycznej¹¹²¹.

Zatem mnich, stojąc przed pokusą rozpacz, potrafi jej uniknąć dzięki wolności. T. Merton widzi w tym doświadczeniu podobieństwo do tego, co A. Camus określił jako przezwyciężanie „absurdu” przez bunt.

Powyżej cytowane wypowiedzi Mnicha wskazują, że źródło lęku – początek trwogi - tkwi w ludzkiej potrzebie wierności sobie i Bogu, a zarazem w poczuciu własnej pustki i nieautentyczności oraz w przeżyciu „bezsensowności”¹¹²² własnego istnienia. T. Merton jest przekonany, iż nicość, której doświadcza każdy człowiek, nie jest zwykłą przygodnością bytu stworzonego. Jest ona raczej związana z doświadczeniem trwogi, którą przeżywa grzesznik oddzielony od Boga i od prawdy o sobie samym¹¹²³. Inną przyczyną lęku, ściśle powiązaną z poprzednimi, jest niewierność „osobistemu wezwaniu, z którego człowiek przynajmniej niejasno zdaje sobie sprawę”¹¹²⁴. Niepodjęcie tego egzystencjalnego wezwania rodzi poczucie winy i lęk. W książce „Nowy człowiek” o. Ludwik pisze, iż źródłem lęku jest uświadomienie sobie faktu, że jest się naturą „stworzoną dla nadprzyrodzonego celu”¹¹²⁵. Natomiast w publikacji „Doświadczenie wewnętrzne. Zapiski o kontemplacji” Autor zaznacza, że także kontemplacja „w kontekście chrześcijańskim z konieczności zakłada sakralny *lęk* – świętą bojaźń”¹¹²⁶. Zdaniem o. Ludwika chrześcijanin, jeśli chce brać udział w tajemnicy liturgii, musi w jakimś stopniu uczestniczyć w doświadczeniu lęku i „udręczeniu, opuszczeniu i ogołoceniu Ukrzyżowanego”¹¹²⁷. Taka konieczność wynika z tego, że liturgia i jej teksty,

¹¹²⁰ Tamże, s. 21. Wersja oryg.: CP, s. XXXIV.

¹¹²¹ Tamże.

¹¹²² Tamże, s. 63. Wersja oryg.: CP, s. 47.

¹¹²³ Por. Tamże, s. 89. Wersja oryg.: CP, s. 75.

¹¹²⁴ Tamże, s. 90. Wersja oryg.: CP, s. 75.

¹¹²⁵ NC, s. 76. Wersja oryg.: NEW, s. 66.

¹¹²⁶ DWZK, s. 117. Wersja oryg.: INEX, s. 61.

¹¹²⁷ MK, s. 99. Wersja oryg.: CP, s. 84.

zwłaszcza pochodzące ze Starego Testamentu (Prorocy i Psalmy), „przy pomocy najmocniejszych słów oddają lęk i udręczenie człowieka płynące z odłączenia od Boga”¹¹²⁸.

A więc lęku doświadczają nie tylko ci, którzy unikają kontaktu z sobą samym i Bogiem, którzy unikają prawdy. Trapista podkreśla, że lęk jest udziałem również osób szczerze szukających Boga i prawdy. W ich przypadku jest on bardzo silny, ponieważ trudno wskazać jego przyczyny. Poza tym ludzie tacy nie mogą, tak jak grzesznicy uciekać od trwogi w iluzje i fałsz. „Człowiek taki staje w swoim istnieniu twarzą w twarz z głębokim lękiem, nagim i nieokreślonym, ponieważ zdaje się on obejmować całą jego istotę i całe jego życie”¹¹²⁹. Ma świadomość tego, że nic (ideały, cnoty, doświadczenia mistyczne) nie jest w stanie ochronić go „od beznadziejności, od jawnej rozpacz jego pustki bez Boga”¹¹³⁰. Tragizm sytuacji potęguje także fakt, że sam Bóg wydaje się „pustką”¹¹³¹.

Czym więc jest ten lęk, który może mieć tak wiele źródeł? Czym jest lęk, który ogarnia nie tylko grzeszników oddalonych od Boga, ale staje się doświadczeniem w równym stopniu także wierzących i szczerze szukających prawdy?

Mimo że T. Merton podaje dość precyzyjnie przyczyny lęku, jednak jest świadomy, iż lęk „pozostaje tajemniczym i wszystko przenikającym czynnikiem każdego autentycznego duchowego wzrostu (...)”¹¹³². W innym miejscu „Modlitwy kontemplacyjnej” Autor podkreśla, że lęk jest

wyrazem braku bezpieczeństwa w naszym ziemskim życiu, jest uświadomieniem sobie, że nie jesteśmy i nigdy nie możemy być całkowicie pewni posiadania określonego i ustalonego na zawsze statusu duchowego¹¹³³.

Oznacza to, że człowiek nie powinien opierać się na sobie samym, swoich zdolnościach, wiedzy, mądrości czy cnotach. Wszystko to jest bowiem „niczym”¹¹³⁴.

Zdaniem o. Ludwika nie wystarczy też podjąć określonych działań, które pozwoliłyby się pozbyć lęku. Trapista podkreśla:

Doświadczenie „lęku”, „nicości” i „nocy” w sercu człowieka jest zatem świadomością niewierności wobec prawdy naszego życia. Więcej, jest to świadomość zatwardziałej niewierności, której nie da się odpokutować bez pomocy łaski. Jest to głęboka, zawiślana, metafizyczna świadomość podstawowego antagonizmu pomiędzy moim

¹¹²⁸ Tamże.

¹¹²⁹ Tamże, s. 91. Wersja oryg.: CP, s. 76.

¹¹³⁰ Tamże.

¹¹³¹ Por. Tamże.

¹¹³² Tamże, s. 90. Wersja oryg.: CP, s. 75.

¹¹³³ Tamże, s. 93. Wersja oryg.: CP, s. 79.

¹¹³⁴ Por. Tamże.

„ja” a Bogiem, spowodowanego przez odejście od Niego, przez uparte trzymanie się tajemniczego i iluzorycznego „ja”¹¹³⁵.

Ten dłuższy cytat nie pozostawia wątpliwości co do tego, że lęk nie tylko towarzyszy duchowemu wzrostowi, ale również jest związany ze świadomością, iż nie jest się wiernym prawdzie - swojemu „autentycznemu ja”. Człowiek, który go doświadcza, wie iż nie da się odmienić tej sytuacji bez łaski Bożej, gdyż doświadcza zarazem własnej bezradności i nicości.

Odpowiadając na pytanie, czym jest lęk, o. Ludwik stwierdza również, że w przypadku „człowieka modlitwy” lęk jest „rodzajem piekła”¹¹³⁶. Autor ma tu na myśli, opierając się na nauczaniu pochodzącego z XII w. cystersa Izaaka ze Stella, „piekło miłosierdzia, nie gniewu”¹¹³⁷. Doświadczenie takiego rodzaju piekła jest przeżywaniem własnej nicości nie w duchu „nienawiści, odrazy i buntu”, lecz „duchu skruchy i poddania się Bogu”¹¹³⁸. Doświadczenie lęku odczuwanego jako „piekło miłosierdzia” powoduje oddalanie się od „fałszywego ja” i zwrócenie się w stronę Boga i jego prawdy.

Zdaniem T. Mertona można więc wskazać dwa źródła i aspekty lęku. Może on być bowiem konsekwencją grzechu, czyli niewierności Bogu i „prawdziwemu ja” lub wiązać się z oczyszczającym doświadczeniem pustki i nicości, prowadzącym do Stwórcy. Odczuwają go nie tylko grzesznicy, ale także ludzie szczerej modlitwy i wiary. Od tego doświadczenia nie są wolne chrześcijańska liturgia i kontemplacja. Według o. Ludwika lęk to świadomość własnych ograniczeń, nieautentyczności egzystencji i oddalenia od Boga. Lęk wiąże się zatem z jednej strony z nieautentycznym życiem, a z drugiej strony stanowi nieodłączny element każdego autentycznego duchowego wzrostu.

Wiedząc, czym jest lęk, oraz znając jego przyczyny, można teraz zapytać: Czy lęk pełni jakąś funkcję w ludzkim życiu? Uznanie, że jest on tylko uciążliwym doświadczeniem, którego należy się jak najszybciej pozbyć, nie przyniesie spodziewanych efektów, ponieważ, jeśli nawet udałoby się go wyeliminować, to tylko na chwilę. Lęk pełni bowiem pewną istotną funkcję w ludzkiej egzystencji. Trapista z Gethsemani uznał, że lęk czyni ludzi pokornymi i oczyszcza serce¹¹³⁹. Wskazał także, iż doświadczenie trwogi, która „przychodzi wraz z pierwszym przeżyciem (...) bezsensowności”¹¹⁴⁰, pozwala odnaleźć „sens” istnienia. Trwoga i lęk nie są więc, zdaniem T. Mertona, karą, lecz łaską, gdyż służą naszemu

¹¹³⁵ Tamże, s. 90. Wersja oryg.: CP, s. 75 – 76.

¹¹³⁶ Tamże, s. 94. Wersja oryg.: CP, s. 80.

¹¹³⁷ Tamże.

¹¹³⁸ Tamże.

¹¹³⁹ Por. Tamże, s. 22. Wersja oryg.: CP, s. 1.

¹¹⁴⁰ Tamże, s. 63. Wersja oryg.: CP, s. 47.

oczyszczeniu¹¹⁴¹, są „darem Boga”¹¹⁴², są „punktem spotkania z Jego pełnią”¹¹⁴³. Mnich wyjaśnia:

Zadaniem lęku jest właśnie rozbicie tego szklanego domu fałszywego życia wewnętrznego i wyzwolenie człowieka. Lęk i tylko lęk wyprowadza człowieka z jego własnego sanktuarium, w którym jego samotność staje się dla niego nieznosna bez pomocy Boga¹¹⁴⁴.

Tym stwierdzeniem Trapista nie pozostawia wątpliwości co do istotnego znaczenia lęku w życiu człowieka. Bez niego uwolnienie się od fałszu i prawdziwa egzystencja właściwie nie byłyby możliwe. Lęk wyzwala od fałszywej pobożności, która wyjaśnia wszelkie ludzkie dylematy. Przeżycie lęku uzdalnia do otwartości i oddania siebie innym do dyspozycji. Wprowadzając kategorię dyspozycyjności T. Merton wprost powołał się na „*disponibilité* Gabriela Marcela”¹¹⁴⁵.

Inaczej mówiąc (znów za Gabrielem Marcelem), lęk pozbawia nas poczucia posiadania, poczucia tego, że „mamy” swoje istnienie i własną moc kochania, po to, byśmy mogli po prostu być w doskonałej otwartości i bezbronności, będącej absolutną prostotą i całkowitym darem¹¹⁴⁶.

Nie ulega wątpliwości, że lęk pełni ważną funkcję w życiu człowieka. Uwalnia go od fałszu we wszystkich wymiarach egzystencji - w jego odniesieniu do siebie samego, w jego relacji z innymi, światem i Bogiem. Lęk otwiera człowieka na prawdę i Chrystusa. Jeśli tylko to oddanie się Jemu jest rzeczywiste, lęk i trwoga ustępują miejsca miłości. „Wówczas to, jak powiada św. Benedykt, *doskonała miłość usuwa lęk*, i sam lęk przemienia się w miłość, ufność i nadzieję”¹¹⁴⁷. Według Trapisty lęk nie prowadzi do rozpacz, jakby się to mogło wydawać. Lęk ostatecznie prowadzi do radości i nadziei.

2.2 LĘK – KONFRONTACJA Z EGZYSTENCJALIZMEM

Omawiając zagadnienie „lęku” w pismach T. Mertona w kontekście jego egzystencjalistycznych inspiracji warto zwrócić uwagę na dwa opracowania poświęcone

¹¹⁴¹ Por. Tamże, s. 93. Wersja oryg.: CP, s. 79.

¹¹⁴² Tamże.

¹¹⁴³ Tamże.

¹¹⁴⁴ Tamże, s. 101. Wersja oryg.: CP, s. 86 – 87.

¹¹⁴⁵ Tamże. Wersja oryg.: CP, s. 87.

¹¹⁴⁶ Tamże, s. 102. Wersja oryg.: CP, s. 88.

¹¹⁴⁷ Tamże, s. 103. Wersja oryg.: CP, s. 88. T. Merton odwoływał się do „Reguły” św. Benedykta; por. *Reguła św. Benedykta*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 2010, s. 45. Bezpośrednim źródłem słów „doskonała miłość usuwa lęk” jest 1 List św. Jana; por. 1 J 4, 18.

Mnichowi. Autorzy tych prac potwierdzają, iż stosowanie kategorii „lęku” przez o. Ludwika można uznać za wpływ wspomnianego nurtu filozoficznego. W pierwszej z publikacji „Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton’s Theology of the Self” A. E. Carr kilka razy podkreśla, że wybór słowa „dread” („lęk”) przez T. Mertona tłumaczyć trzeba wyraźnym wpływem filozofii egzystencjalnej, zwłaszcza myśli: S. Kierkegaarda, J. P. Sartre’a¹¹⁴⁸, A. Camusa¹¹⁴⁹ oraz M. Heideggera¹¹⁵⁰. Zauważa ona także, iż Mnich „w języku zapożyczonym z egzystencjalizmu Heideggera (...)”¹¹⁵¹ wyraził następującą myśl:

Jesteśmy otwarci na Boga i jego miłosierdzie w niezbadanej przyszłości (...). Dopiero wtedy, gdy dzięki Jego łasce i przewodnictwu, z trwogą zniżymy się do centrum naszej nicości, możemy być prowadzeni, gdzie On zechce i odnaleźć Go w zatraceniu samych siebie¹¹⁵².

Autorka jest przekonana, że Mertonowskie sugestie, dotyczące trwogi, nicości człowieka oraz zwrócenia w kierunku przyszłości odzwierciedlają wpływ myśli niemieckiego filozofa. Takie przypuszczenie jest uzasadnione, ponieważ T. Merton we wprowadzeniu do „Modlitwy kontemplacyjnej” wprost wskazał na filozofię M. Heideggera, a zwłaszcza główne jej zagadnienia, tj. nieunikniona konieczność śmierci i autentyczne życie¹¹⁵³.

M. Heidegger rzeczywiście akcentował, że fundamentem bytu człowieka jest „Troska” (*Sorge*), która dotyczy trzech elementów i trzech wymiarów czasowych. Pierwszym z nich jest przyszłość. Człowiek jako egzystencja jest skoncentrowany na tym, czym ma być, a więc jest zwrócony w stronę przyszłości. Drugim elementem „Troski” jest zobaczenie siebie jako bytu „rzuconego w świat”¹¹⁵⁴. To skierowanie się ku przeszłości. Tym, co konstytuuje teraźniejszość i stanowi trzeci element „Troski”, jest człowiek zajęty różnymi sprawami świata i codziennej egzystencji. „Moje bycie to ucieczka od nicości do nicości, w niej zaś – uznając moje rzucenie w świat i moje stosunki w świecie, i chcąc ich – ustanawiam przeszłość i teraźniejszość, sięgając ku przyszłości”¹¹⁵⁵.

M. Heidegger podkreślał również, iż skończoność, przygodność i śmiertelność człowieka wywołują w nim lęk. Zdaniem filozofa można uciekać od niego, skupiając się na zajęciach i działaniach. Perspektywa śmierci wydaje się wówczas odległa, a lęk zostaje zminimalizowany. Taka ucieczka jednak uniemożliwia autentyczną egzystencję, którą można

¹¹⁴⁸ Por. A. E. Carr, *A Search for Wisdom and Spirit...*, s. 108.

¹¹⁴⁹ Por. Tamże, s. 138.

¹¹⁵⁰ Por. Tamże, s. 108, 117, 138.

¹¹⁵¹ Tamże, tłum. własne, s. 117.

¹¹⁵² MK, s. 93 – 94. Wersja oryg.: CP, s. 79.

¹¹⁵³ Por. Tamże, s. 19. Wersja oryg.: CP, s. XXXI.

¹¹⁵⁴ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11, s. 132.

¹¹⁵⁵ Tamże.

osiągnąć m.in. dzięki akceptacji przeznaczenia do śmierci¹¹⁵⁶. Jak już zostało ukazane, bez bezpośredniego wskazania na filozofię M. Heideggera, T. Merton także dostrzegał, że nicość i kruchość ludzkiego bytu wywołują w człowieku lęk. Mnich, podobnie jak niemiecki filozof, krytykował ucieczkę od lęku poprzez zaangażowanie się w działania, życie w fałszu czy w iluzji. Stał na stanowisku, że nieunikanie lęku czyni egzystencję prawdziwą.

Drugim autorem, który zaprezentował zagadnienie „lęku” w ujęciu T. Mertona, jest W. H. Shannon. Znaczący myśliciel w „The Thomas Merton Encyclopedia”, omawiając hasło „lęk” zauważył, iż według Mnicha jest on warunkiem ludzkiej egzystencji. Zaznaczył, że zagadnienie to odgrywa szczególną rolę w filozofii egzystencjalnej, zwłaszcza S. Kierkegaarda¹¹⁵⁷. Referując Mertonowskie rozumienie lęku, podkreślał, że Trapista odróżniał „lęk” od „wyrzutów sumienia”, które, podobnie jak „strach”, mają za przedmiot coś konkretnego i określonego. Czym zatem jest lęk w ujęciu o. Ludwika? W. H. Shannon odpowiada: T. Merton „połączył lęk z *bojaźnią Bożą* ojców pustyni oraz z *ciemną nocą* św. Jana od Krzyża. Lęk jest świadomością naszej absolutnej przypadkowości, naszej skończoności”¹¹⁵⁸. Autor wyjaśnia dalej, iż lęk wiąże się z poczuciem ubóstwa oraz grzeszności człowieka oddalonego od Boga i swojego „prawdziwego ja”¹¹⁵⁹.

Wnioski z dokonanej w poprzednim punkcie analizy zagadnienia „lęku” są zbieżne z ustaleniami A. E. Carr i W. H. Shannona. Szczególnie ważne jest to, iż znawcy myśli o. Ludwika jednoznacznie podkreślają wpływ filozofii egzystencjalnej na Mertonowskie ujęcie zagadnienia „lęku”. Poza wskazanym już M. Heideggerem istotne znaczenie w kształtowaniu poglądów Trapisty mieli także inni filozofowie t.j.: A. Camus, J. P. Sartre, wspomniany już S. Kierkegaard, K. Jaspers czy G. Marcel.

W rozdziale pierwszym niniejszej pracy, w punkcie poświęconym A. Camusowi, zauważono już, że Mnich z Gethsemani w 1966 r. zetknął się z Camusowską teorią absurdu. Stąd nie dziwi fakt, że pisząc o doświadczeniu lęku i rozpacz, przed którą staje mnich, Autor odwołuje się do koncepcji A. Camusa na temat absurdu. Zgodnie z jej założeniami absurd musi być przewyższony przez bunt. Absurd i świadomość bezsensowności egzystencji bowiem nie są czymś, co ostatecznie i całkowicie pochłania ludzkie życie. Zadaniem człowieka jest przewyższenie ich przez bunt, który jako wyraz akceptacji życia, daje rzeczywistą wolność. Prawie identyczne podejście można dostrzec w refleksji T. Mertona, świadomego zresztą tego podobieństwa. Mnisi, zdaniem Trapsity, uświadamiając sobie swoją

¹¹⁵⁶ Por. Tamże, s. 131 – 132.

¹¹⁵⁷ Por. W. H. Shannon, *Dread*, w: *The Thomas Merton Encyclopedia*, s. 120.

¹¹⁵⁸ Tamże, tłum. własne, s. 121.

¹¹⁵⁹ Por. Tamże.

nicość, stają przed możliwością rozpacz. Mogą jednak ją przezwyciężyć dzięki wolności. W ten sposób pokusa rozpacz przekształca się w nadzieję. Rozpacz, podobnie jak absurd czy bezsensowność życia, nie jest ostateczna. Człowiek ma możliwość wyzwolenia się od nich. W takim ujęciu zagadnienia T. Merton bez wątpienia był bliski myśli A. Camusa. Należy jednak zaznaczyć, że według autora „Dżumy” godność człowieka nie demonstruje się wtedy, gdy się poddaje i nie wtedy, gdy wybiera „rodzaj ucieczki, jaką uprawiają filozofowie egzystencjalni (tacy jak Jaspers), lecz wtedy, gdy żyjemy w świadomości absurdu, a jednak buntujemy się przeciw niemu, angażując się i żyjąc w najpełniejszy możliwy sposób”¹¹⁶⁰.

A. Camus czy M. Heidegger to niejedyni myśliciele, którzy mogli mieć wpływ na to, w jaki sposób Autor „Siedmiopiętrowej góry” prezentuje zagadnienie „lęku”. W filozofii J. P. Sartre’a także pojawia się pojęcie „lęku” („angoisse” – „niepokój”, „męka”)¹¹⁶¹, który wiąże się z wolnością i nicością. Człowiek jako istota wolna chce decydować o przyszłości. Jednak uzmysławia sobie, że jego decyzje nie określają przyszłości, ponieważ pomiędzy to, co jest teraz, a to, co ma być w przyszłości, wdzierają się „nicość” („le néant”). Zatem „lęk (...) towarzyszy spostrzeganiu owej *nicości*, która oddziela moją istotę od mojego wyboru, a więc właśnie w lęku dochodzę do świadomego uprzytomnienia sobie mojej wolności”¹¹⁶². Dokonując uproszczenia, można więc stwierdzić, że według J. P. Sartre’a dzięki przeżyciu lęku człowiek może uświadomić sobie swoją wolność. Takie podejście do funkcji lęku nieco przypomina obecne u Mnicha z Gethsemani podkreślanie roli „trwogi” w procesie uwolnienia od fałszu, kształtowania wolnej i prawdziwej egzystencji oraz dyspozycyjności osoby.

Innym autorem, prawdopodobnie inspirującym Trapistę, mógł być S. Kierkegaard, który, opisując życie jako przechodzenie przez kolejne etapy, zaznaczył, że tej drodze towarzyszą „lęk” oraz „bojaźń”. Hans Urs von Balthasar w książce „Chrześcijanin i lęk” zaznaczył, że właśnie S. Kierkegaard podjął „próbę teologicznego uporania się z (...) tematem”¹¹⁶³ „lęku”. Niemiecki teolog wraził przekonanie, że dopiero materializm osiemnastego wieku oraz wiek dziewiętnasty i towarzyszący im lęk skłoniły „wielkich filozofów: Schellinga, Hegla i Baadera do umieszczenia lęku w sercu ontologii i religii. Wszystkich trzech wymienia Kierkegaard jako swych bezpośrednich inspiratorów, dzięki którym podjął ten temat jako teolog”¹¹⁶⁴. W. Tatarkiewicz, pisząc o filozofii S. Kierkegaarda, podkreślał: „Człowiek wyrzyna się z istnienia do prawdziwego bytu, czyli z przemijania do wieczności. (...) Każde

¹¹⁶⁰ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 9, s. 380 – 381.

¹¹⁶¹ Tenże, *Historia filozofii*, t. 11, s. 138.

¹¹⁶² Tamże, s. 139.

¹¹⁶³ H. U. von Balthasar, *Chrześcijanin i lęk*, tłum. A. i A. Klubowie, Kraków 1999, s. 5.

¹¹⁶⁴ Tamże.

zbliżenie się do Boga poniża człowieka, przekonywa o własnej bezsile. Wywołuje – jak mówił Kierkegaard – *lęk i drzenie*. Lęk i drzenie: to naturalny sposób, w jaki w istnieniu ludzkim objawia się Bóg¹¹⁶⁵. Człowiek bowiem musi samodzielnie podjąć decyzję, w której opowie się za Bogiem lub przeciw Niemu. Wybranie Boga jest jak „skok” w przepaść, który może jawić się jako zastraca siebie. Jednak, jeśli człowiek podejmie ryzyko, wówczas odnajduje siebie – swoje „prawdziwe Ja”. Według F. Coplestona „ten, kto nie ma Boga, jest wyobcowany od siebie – jest w *rozpaczy*. Ten, kto dokonuje skoku wiary, *odzyskuje* siebie, swoje prawdziwe Ja (...)”¹¹⁶⁶. Myśl duńskiego filozofa wydaje się obecna w refleksji Trapisty, który także wskazuje, iż zapisane w człowieku wezwanie do pójścia za Bogiem może rodzić lęk, ponieważ realizacja tego wezwania jest właśnie jak „skok” w nieznane. Wymaga bowiem zerwania z dobrze znanymi schematami myślenia i postępowania. Jednak rodzące lęk oderwanie się od tego, co dobrze znane, owocuje odkryciem „prawdziwego ja” oraz uwolnieniem się od „ja fałszywego i iluzorycznego”.

Takie zerwanie z tym, co znane i bliskie, stawia człowieka w obliczu wewnętrznej pustki i nicości. W tym miejscu warto przywołać cytowane przez Mnicha w „Ślubie konwersacji. Dzienniku 1964 – 1965” słowa innego egzystencjalisty - K. Jaspersa: „Lęk wzbudza w nas nasza ogromna wolność w obliczu pustki, która wciąż czeka na to, by ją wypełnić”¹¹⁶⁷. Choć w „Modlitwie kontemplacyjnej” Autor nie odwołuje się *expressis verbis* do tego filozofa, to jego słowa przytoczone wyżej wydają się obecne w refleksji o. Ludwika.

Poza wskazanymi myślicielami wpływ na Mertonowskie poglądy, dotyczące lęku, miało też nauczanie G. Marcela. Autor „Siedmiopiętrowej góry”, powołując się na francuskiego filozofa i jego koncepcję *disponibilité*, wskazywał na funkcję lęku. Według niego ma ona kształtować w człowieku postawę otwartości na innych i dyspozycyjność.

Zagadnienie „lęku” w pismach T. Mertona stanowi kolejny, obok „wolności”, „prawdziwego życia” i „tożsamości” temat, który ukazuje zainteresowanie Mnicha egzystencjalizmem oraz wpływ tego nurtu na jego refleksję o człowieku. Autor nie wskazuje wprost, który z filozofów miał decydujący wpływ na kształtowanie koncepcji „lęku”. Wydaje się, że o. Ludwik czerpał z dorobku przynajmniej kilku egzystencjalistów. Wykorzystywał z ich refleksji to, co mogło być mu pomocne w wyrażaniu osobistych przemyśleń na temat źródła oraz funkcji lęku w życiu monastycznym i w życiu każdego człowieka.

¹¹⁶⁵ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, s. 65 – 66.

¹¹⁶⁶ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11, s. 113.

¹¹⁶⁷ ŚK, s. 34.

3. WYBRANE OPRACOWANIA POŚWIĘCONE MERTONOWSKIEJ KONCEPCJI LUDZKIEGO „JA”

Zagadnienie „prawdziwego” i „fałszywego ja” jest jednym z podstawowych tematów w dorobku T. Mertona¹¹⁶⁸. Angielskie słowo „self” można tłumaczyć jako „ja” lub „jaźń”. Za jego pomocą Autor wskazuje na rzeczywistość wewnętrzną człowieka. W polskim przekładzie tłumacze wykorzystują oba znaczenia słowa „self”. Stosują je wymiennie dla wyrażenia tej samej rzeczywistości. Przykładowo w „Posiewie kontemplacji” tłumacz używa określenia „najgłębsze ja”¹¹⁶⁹, podczas gdy w analogicznym fragmencie „Nowego posiewu kontemplacji” tłumacz posługuje się wyrażeniem „prawdziwa jaźń”¹¹⁷⁰. W polskim przekładzie pierwszego z wymienionych dzieł słowo „jaźń” nie pojawia się. W książce „Nikt nie jest samotną wyspą” angielskiemu „self” odpowiada polskie „ja”. W „Nowym posiewie kontemplacji” tłumacz wymiennie posługuje się wyrazami: „ja” i „jaźń”. Terminami związanymi z tymi określeniami są: „osobowość” i „tożsamość”. One także wydają się używane na określenie rzeczywistości wyrażanej przez „ja” lub „jaźń”. Duża częstotliwość pojawiania się tych terminów świadczy o szczególnym zainteresowaniu o. Ludwika omawianym zagadnieniem. Temat „prawdziwego” i „fałszywego ja” stanowi centrum antropologii Mertonowskiej. Z tego powodu był on także rozważany w wielu opracowaniach poświęconych T. Mertonowi. Badacze myśli Trapisty z Gethsemani niejednokrotnie powracali do kwestii ludzkiego „ja” w pismach o. Ludwika. Czasami był to główny temat ich prac, czasami zagadnienie tylko wzmiankowane.

Zanim zostanie on zbadany, należy pokrótce wskazać przynajmniej niektóre istotne opracowania, w których problem „prawdziwego” i „fałszywego ja” był już ukazywany. Trzeba jednak zaznaczyć, iż żaden z autorów nie koncentrował się w swoich publikacjach na poszukiwaniu śladów myśli personalistycznej i egzystencjalnej w Mertonowskiej koncepcji „prawdziwego” i „fałszywego ja”.

Jako pierwszą z publikacji, która prezentuje temat „ja”, można wskazać przywoływaną już pozycję „The Thomas Merton Encyclopedia” W. H. Shannona. Znaczący dorobku o. Ludwika podjął próbę określenia tego, czym w pismach Mnicha jest „self”. Już we wstępie

¹¹⁶⁸ W tym rozdziale będę korzystać ze swojego wcześniejszego opracowania na temat „prawdziwego” i „fałszywego ja”: *Poznanie prawdziwego „ja” człowieka w ujęciu Thomasa Mertona*, s. 30 – 39, www.wtl.us.edu.pl/e107_plugins/wtl_tm/index.php?numer=1&str=30-39, 12. 12. 2013.

¹¹⁶⁹ PK, s. 19.

¹¹⁷⁰ NPK, s. 47. Podobnie w: np. PK, s. 20 – NPK, s. 48; PK, s. 24 – NPK, s. 54; PK, s. 38 – NPK, s. 78; PK, s. 62 – NPK, s. 147.

podkreślił, że poszukiwanie i odkrywanie prawdziwej tożsamości jest dla Trapisty centralnym tematem¹¹⁷¹. W. H. Shannon takie stanowisko ujawnia także w innych opracowaniach, z których na uwagę zasługują: „Thomas Merton and the Discovery of Real Self”¹¹⁷², „Thomas Merton’s Dark Path. The Inner Experience of a Contemplative”¹¹⁷³, „Thomas Merton. An Introduction”. W pierwszym tekście autor wskazuje, że Mertonowska intuicja, dotycząca „prawdziwego ja”, jest podobna do myśli K. Rahnera na temat otwartości osoby na transcendencję oraz do koncepcji D. Walsh’a, ukazujących ludzkie powołanie do boskości¹¹⁷⁴. Ta sama myśl pojawia się również w ostatniej ze wskazanych książek¹¹⁷⁵.

Poszukiwanie „prawdziwego ja” nie tylko W. H. Shannon uznał za główny temat dorobku Trapisty. Potwierdzają to również inni autorzy. Jest wśród nich np. Elena Malits, która w pracy „*To Be What I Am: Thomas Merton as a Spiritual Writer*” wydanej wraz z tekstami innych autorów pod wspólnym tytułem: „Thomas Merton: Prophet in the Belly of a Paradox” podkreślała, że „lingwistycznym kluczem”¹¹⁷⁶ do właściwego zrozumienia myśli Trapisty oraz całego jego życia jest zwrot „być tym, kim jestem”¹¹⁷⁷. Ta sama autorka w ostatnim rozdziale publikacji „*The Solitary Explorer. Thomas Merton’s Transforming Journey*” zanotowała: „Thomas Merton dał nam odwagę i nadzieję w naszych poszukiwaniach własnej tożsamości (self-identity). Jego życie pokazało, że ten, kto podejmuje się tego zadania, może odkryć swoją tożsamość, jednak nie samodzielnie, ale opierając się na przeobrażającej sile Boga”¹¹⁷⁸.

Natomiast Fred Herron w książce „*No Abiding Place. Thomas Merton and the Search for God*” w rozdziale zatytułowanym: „The Core of Self-Discovery: Fundamental Option and the Search for the True Self” wyraził przekonanie, że poszukiwanie rzeczywistego „ja” jest nie tylko centralnym tematem pism o. Ludwika, ale stanowi też podstawowe zadanie w jego osobistym życiu¹¹⁷⁹.

¹¹⁷¹ Por. W. H. Shannon, *Self*, w: *The Thomas Merton Encyclopedia*, s. 417 – 420.

¹¹⁷² W. H. Shannon, *Thomas Merton and the Discovery of the Real Self*, w: „Cistercian Studies”, 13/4 (1978), s. 298-308. Tekst autorstwa W. H. Shannona pod takim samym tytułem ukazał się także w książce „*The Message of Thomas Merton*”. Por. W. H. Shannon, *Thomas Merton and the Discovery of the Real Self*, w: *The Message of Thomas Merton*, red. P. Hart, Michigan 1981, s. 192-203.

¹¹⁷³ W. H. Shannon, *Thomas Merton’s Dark Path. The Inner Experience of a Contemplative*, New York 1981.

¹¹⁷⁴ Por. Tenże, *Thomas Merton and the Discovery...*, w: „Cistercian Studies”, 13/4 (1978), s. 301.

¹¹⁷⁵ Por. Tenże, *Thomas Merton. An Introduction*, s. 89 – 90.

¹¹⁷⁶ E. Malits, *To Be What I Am: Thomas Merton as a Spiritual Writer*, w: *Thomas Merton: Prophet in the Belly of a Paradox*, red. G. Twomey, tłum. własne, New York/Ramsey/ Toronto 1978, s. 205.

¹¹⁷⁷ Por. Tamże.

¹¹⁷⁸ Tenże, *The Solitary Explorer. Thomas Merton’s Transforming Journey*, tłum. własne., San Francisco 1980, s. 155.

¹¹⁷⁹ Por. Fred Herron, *No Abiding Place. Thomas Merton and the Search for God*, Lanham 2005, s. 94.

Innymi badaczami pism T. Mertona, którzy dostrzegają znaczenie problemu „prawdziwego” i „fałszywego ja” w dziełach i życiu Mnicha są m.in.: John Laughlin („Reading Thomas Merton. A Guide to His Life and Work”¹¹⁸⁰), Michael R. Sobociński („The Role of Love in the Discovery of the True Self and Healing in Psychotherapy”¹¹⁸¹), Robert Jingen Gunn („Journeys into Emptiness. Dōgen, Merton, Jung and the Quest for Transformation” – na uwagę zasługuje zwłaszcza rozdział drugi pt.: „Emptiness as Homelessness and the Search for the True Self”¹¹⁸²), William Nicholls i Ian Kent. Dwaj ostatni autorzy we wspólnej pracy „Merton and Identity” akcentują osobiste poszukiwanie tożsamości przez T. Mertona. Zwracają uwagę na to, jak wielkie znaczenie miało dla Mnicha odkrycie swojego „prawdziwego ja”, zwłaszcza że nie sprzyjały temu jego koleje losu. Wystarczy wspomnieć choćby o tym, że pochodził z mieszanej rodziny (ojciec Nowozelandczyk, matka Amerykanka), mieszkał w trzech różnych krajach, w dzieciństwie stracił matkę, a w młodości ojca. Wszystko to nie miało, jak podkreślają autorzy, korzystnego wpływu na kształtowanie tożsamości¹¹⁸³.

Wskazując badaczy oraz pisma poświęcone problemowi „ja” w dorobku T. Mertona, nie można zapomnieć także o artykułach, które ukazały się w na przestrzeni kilku lat w roczniku poświęconym Trapiście z Gethsemani. W roku 1988 w „The Merton Annual” opublikowano ciekawe opracowanie Bonnie Bowman Thurston zatytułowane „Zen Influence on Thomas Merton’s View of Self”. W artykule autorka stwierdza, że już w „Siedmiopiętrowej górze” można znaleźć fragment będący streszczeniem późniejszej teorii Mertonowskiego „ja”¹¹⁸⁴. Warto w tym miejscu przywołać ów fragment z „Siedmiopiętrowej góry”:

Złożyłem już proste śluby zakonne. A te śluby powinny mnie były ogołocić z ostatnich strzępków jakiejś specyficznej indywidualności. Ale włókł się za mną ten cień, ten sobowtór, ten pisarz, który wszedł za mną do klasztoru. (...) Niby to już umarł. Ale stoi i spotyka mnie w bramie wszystkich moich modlitw (...). Nikt nie zdaje się rozumieć, że jeden z nas musi umrzeć¹¹⁸⁵.

¹¹⁸⁰ Por. J. Laughlin, *Reading Thomas Merton. A Guide to His Life and Work*, USA 2000, s. 64.

¹¹⁸¹ M. R. Sobociński, *The Role of Love in the Discovery of the True Self and Healing in Psychotherapy*, w: *Thomas Merton the World in my Bloodstream*, red. A. Stuart, GB 2004, s. 67 – 78.

¹¹⁸² R. J. Gunn, *Journeys into Emptiness. Dōgen, Merton, Jung and the Quest for Transformation*, New York 2000.

¹¹⁸³ Por. W. Nicholls i I. Kent, *Merton and Identity*, w: *Thomas Merton Pilgrim in Process*, red. D. Grayston, M. W. Higgins Toronto 1983, s. 106.

¹¹⁸⁴ Por. B. Bowman Thurston, *Zen Influence on Thomas Merton’s View of Self*, w: „The Merton Annual. Studies in Thomas Merton, Religion, Culture, Literature and Social Concerns”, red. R. E. Daggy, P. Hart, D. Weiss Kramer, V. A. Kramer, New York, vol. 1, 1988, s. 19.

¹¹⁸⁵ SG, s. 495.

W kolejnym numerze „The Merton Annual” (1989 r.) czytelnik może odnaleźć artykuł Thomasa Del Prete „Merton and Education: The Them of Self-Discovery”¹¹⁸⁶. W roczniku z 1990 George A. Kilcourse, autor artykułu „*A Shy Wild Deer: The True Self in Thomas Merton’s Poetry*”¹¹⁸⁷ podejmuje temat „prawdziwego ja” w poezji Mnicha z Gethsemani. John S. Porter w 1994 r. opublikował we wskazanym czasopiśmie artykuł „Thomas Merton’s Late Metaphors of the Self”¹¹⁸⁸. W 1997 r. w „The Merton Annual” ukazuje się następny tekst poświęcony omawianej tematyce. Tym razem jego autor – Mark O’ Keefe („Merton’s *True Self* and the Fundamental Option”¹¹⁸⁹) koncentruje się na kwestii „prawdziwego ja” oraz opcji fundamentalnej w refleksji Trapisty. Kilka lat później, w 2010 r., Daniel P. Horan publikuje w roczniku opracowanie: „Striving toward Authenticity: Merton’s *True Self* and the Millennial Generation’s Search for Identity”¹¹⁹⁰. Ten przegląd artykułów w „The Merton Annual”, poświęconych problemowi „ja” w refleksji T. Mertona, nie stanowi kompletnej listy opracowań. Pokazuje jednak wyraźnie, jak na przestrzeni kilkunastu lat różni autorzy z nieustającym zainteresowaniem badali wskazane zagadnienie. Już same tylko tytuły świadczą o tym, jak ciekawy i złożony jest problem „prawdziwego” i „fałszywego ja” w pismach Trapisty oraz w jak wielu kontekstach się pojawiał i był omawiany.

Poszerzając listę opracowań, poświęconych o. Ludwikowi, warto wskazać także artykuł Richarda E. Getty’ego „The Polychrome Face of Contradiction: Assessing Inconsistencies in Thomas Merton” zamieszczony w 1993 r. w kwartalniku „Cistercian Studies Quarterly”. Choć tytuł wprost nie wskazuje na zainteresowanie autora kwestią „ja”, to jest ona także przez niego poruszana¹¹⁹¹. Widać zatem, że zagadnienie, które będzie przedmiotem analiz podejmowanych w niniejszym rozdziale, jest opisane z różnych perspektyw, co świadczy o jego znaczeniu.

¹¹⁸⁶ T. Del Prete, *Merton and Education: The Them of Self-Discovery*, w: „The Merton Annual. Studies in Thomas Merton, Religion, Culture, Literature and Social Concerns”, red. R. E. Daggy, P. Hart, D. W. Kramer, V. A. Kramer, New York, vol. 2, 1989, s. 145-174. Rok później T. Del Prete opublikował książkę, w której jeden z rozdziałów nosi tytuł „Self-Discovery as the Purpose of Education” i pokrywa się z treścią artykułu zamieszczonego w „The Merton Annual”. Por. T. Del Prete, *Thomas Merton and the Education of the Whole Person*, Alabama 1990, s. 30 – 64.

¹¹⁸⁷ G. A. Kilcourse, *A Shy Wild Deer: The True Self in Thomas Merton’s Poetry*, w: „The Merton Annual. Studies in Thomas Merton, Religion, Culture, Literature and Social Concerns”, red. R. E. Daggy, P. Hart, D. W. Kramer, V. A. Kramer, New York, vol. 4, 1991, s. 97 – 112.

¹¹⁸⁸ J. S. Porter, *Thomas Merton’s Late Metaphors of the Self*, w: „The Merton Annual. Studies in Culture, Spirituality and Social Concerns”, red. V. A. Kramer, Collegeville, Minnesota, vol. 7, 1994, s. 58 – 67.

¹¹⁸⁹ M. O’Keefe, *Merton’s True Self and the Fundamental Option*, w: „The Merton Annual. Studies in Culture, Spirituality and Social Concerns”, red. V. A. Kramer, Collegeville, Minnesota, vol. 10, 1997, s. 235 – 250.

¹¹⁹⁰ D. P. Horan, *Striving toward Authenticity: Merton’s True Self and the Millennial Generation’s Search for Identity*, w: „The Merton Annual. Studies in Culture, Spirituality and Social Concerns”, red. D. Belcastro, G. Matthews, Collegeville, Minnesota, vol. 23, 2010, s. 80-89.

¹¹⁹¹ Por. R. E. Getty, *The Polychrome Face of Contradiction: Assessing Inconsistencies in Thomas Merton*, w: „Cistercian Studies”, 28/1-4 (1993), s. 282 – 284.

Pomimo że lista publikacji, poświęconych omawianemu problemowi jest bardzo obszerna, nie sposób pominąć najistotniejszych opracowań, poświęconych Mertonowskiej koncepcji „ja”. Każda z nich bowiem ma niewątpliwy wkład we właściwe rozumienie owej koncepcji oraz pokazuje, jak duże znaczenie odegrała ona w refleksji T. Mertona o człowieku. W 1978 r. James Finley – psychiatra - w książce „Merton's place of nowhere” stwierdził, że pojęcia „prawdziwe” i „fałszywe ja” „nie zostały stworzone przez T. Mertona w takim sensie, jak pojęcie *nieświadomość* jest kreacją Freuda, albo jak fraza *myślę więc jestem* pochodzi od Kartezjusza”¹¹⁹². Fakt ten, zdaniem autora, w żaden sposób nie pomniejsza geniuszu Mnicha, ponieważ nie tkwi on w tworzeniu nowej duchowości czy wymyślaniu nowych koncepcji. J. Finley uważa, że wyjątkowość myśli o. Ludwika polega raczej na tym, że doskonale łączy elementy różnych koncepcji i tradycji w spójną całość przystępną dla człowieka współczesnego¹¹⁹³.

Inną pozycją, do której odwoływano się już w niniejszej dysertacji, jest książka A. E. Carr z 1988 r. – „A Search for Wisdom and Spirit: Thomas Merton's Theology of the Self”. Opracowanie to jest ciekawe, ponieważ problem „ja” jest w nim analizowany bardzo wnikliwie na podstawie kilku wybranych publikacji T. Mertona. Autorka proponuje interpretację tych tekstów z uwzględnieniem biograficznego i historycznego kontekstu, co czyni jej opracowanie wyjątkowo cennym¹¹⁹⁴. Zwraca bowiem uwagę nie tylko na filozoficzne, ale również na psychologiczne zainteresowania Trapisty. Wskazuje zatem na Sigmunda Freuda i Carla G. Junga jako tych, których myśl Autor „Siedmiopiętrowej góry” znał¹¹⁹⁵. A. E. Carr wyraża nawet przekonanie, że istnieje wyraźne podobieństwo pomiędzy zachętą T. Mertona do zaakceptowania „ciemnego ja”, a koncepcją C. G. Junga dotyczącą „cienia” w osobowości. Według uczonego ów „cień” należy odkryć i zaakceptować¹¹⁹⁶. Swego rodzaju zestawienia poglądów obu autorów (T. Mertona i C. G. Junga) dokonał Robert G. Waldron w książce „Thomas Merton in Search of His Soul. A Jungian Perspective”¹¹⁹⁷. Tym, na ile to podobieństwo jest rzeczywiste, zainteresował się również David Henderson – psychoterapeuta, który w 2003 r. w artykule: „Carl Jung and Thomas Merton. Apophatic and Kataphatic Traditions in the 20 (th) Century” argumentował, że pomimo pewnych podobieństw istnieją wyraźne różnice między tym, w jakim znaczeniu C. G. Jung i T. Merton

¹¹⁹² J. Finley, *Merton's place of nowhere*, tłum. własne, Notre Dame, Indiana 1978, s. 27.

¹¹⁹³ Por. Tamże.

¹¹⁹⁴ Por. A. E. Carr, *A Search for Wisdom and Spirit...*, s. 7.

¹¹⁹⁵ Por. Tamże, s. 47, 99.

¹¹⁹⁶ Por. Tamże, s. 51.

¹¹⁹⁷ Por. R. G. Waldron, *Thomas Merton in Search of His Soul. A Jungian Perspective*, Notre Dame, Indiana 1994, s. 135 – 142.

stosują termin „ja”. „Merton reprezentuje tradycję apofatyczną, a Jung tradycję kapafatyczną”¹¹⁹⁸ – pisał D. Henderson w zakończeniu artykułu.

Powyższe zestawienie, składające się tylko z anglojęzycznych publikacji, mogłoby sugerować, że w Polsce nikt nie zajął się problemem „ja” w refleksji T. Mertona. Taka sugestia byłaby błędna, ponieważ także autorzy polskojęzyczni podejmowali ten problem. Wystarczy wskazać opublikowany w 2003 r. tekst „Thomasa Mertona teologia *ja*”¹¹⁹⁹ Jana Berezy. Opracowanie to jest w całości poświęcone problematyce „prawdziwego” i „fałszywego ja”. Również Jan Konior w 2009 r. w półroczniku misjologiczno - religijnym opublikował artykuł, w którym skoncentrował się na koncepcji „ja” („*Ja prawdziwe i ja fałszywe u Thomasa Mertona*”¹²⁰⁰). Oba polskie teksty stanowią swego rodzaju streszczenie i prezentację podstawowych myśli o. Ludwika, dotyczących ludzkiego „ja” - poszukiwania „ja prawdziwego” i odrzucenia „ja fałszywego”. Mimo niewielkiej ich objętości w porównaniu z opracowaniami angielskojęzycznymi, mogą stanowić dobry punkt wyjścia do zrozumienia i dalszych analiz Mertonowskiej koncepcji.

Oczywiście, wspomniane powyżej teksty nie stanowią pełnej listy opracowań poświęconych Mertonowskiej koncepcji ludzkiego „ja”. Jednak książki i artykuły, które wskazano, są wyraźnym świadectwem tego, jak wielu autorów na przestrzeni lat interesowało się problemem „prawdziwego” i „fałszywego ja” w pismach Mnicha z Gethsemani. Wszystkie wymienione publikacje pozwalają również dostrzec, w jak wielu różnorodnych kontekstach rozpatrywany był już omawiany temat. Może to rodzić pytanie: Czy jest jeszcze potrzeba ponownego podejmowanie tego zagadnienia? Mimo tak dużej liczby prac okazuje się to konieczne, by na nowo przeanalizować wskazany problem również w niniejszej dysertacji. Nie da się bowiem mówić o antropologii Mnicha z pominięciem jego koncepcji „prawdziwego” i „fałszywego ja”. Nie można też w pełni poszukiwać śladów obecności myśli personalistów i egzystencjalistów, pomijając tak istotne zagadnienie w refleksji Trapisty. Dlatego właśnie problem „ja” będzie badany w ostatnim rozdziale. Choć był już wielokrotnie analizowany, tym razem zostanie ukazany przez pryzmat poszukiwania wpływów filozoficznych w dorobku T. Mertona.

¹¹⁹⁸ D. Henderson, *Carl Jung and Thomas Merton. Apophatic and Kataphatic Traditions in the 20 (th) Century*, tłum. własne, w: „Studies in Spirituality”, 13 (2003), s. 291.

¹¹⁹⁹ J. Bereza, *Thomasa Mertona teologia ja*, w: *Studia Mertoniana* 2., s. 209-214.

¹²⁰⁰ J. Konior, *Ja prawdziwe i ja fałszywe u Thomasa Mertona*, w: „Nurt SVD. Półrocznik misjologiczno religioznawczy”, 43/2 (2009), s. 211 – 228.

4. „FAŁSZYWE” I „PRAWDZIE JA”

„(...) działanie Boga harmonizuje ze strukturą rzeczywistości. Kto rozpoznaje porządek wszystkich rzeczy, może również żyć *porządnie*, unikając błędów (...). Dla kogo struktura rzeczywistości jest jasna i zrozumiała, ten darzy zaufaniem świat, w którym żyje”¹²⁰¹. Słowa Gerharda Sautera potwierdzają konieczność nawiązania przez człowieka właściwego kontaktu z rzeczywistością, w której żyje. Jest to niezbędne, ponieważ, aby żyć „porządnie”, trzeba otworzyć się na prawdę o świecie i sobie. Problem ten okazuje się niezwykle ważny dla T. Mertona, który pisał: „Zastanawiam się, czy żyje obecnie na świecie choćby dwudziestu ludzi, którzy widzą rzeczy takimi, jakie naprawdę są”¹²⁰². Ta, przywoływana wcześniej, myśl Mnicha z Gethsemani może być punktem wyjścia do analizy sposobu postrzegania i przedstawiania przez niego rzeczywistości - także rzeczywistości wewnętrznej człowieka. Temu zagadnieniu o. Ludwik poświęca wiele uwagi w swoich pismach. Niezależnie od podejmowanego tematu podkreśla znaczenie właściwego stosunku człowieka zarówno do rzeczywistości zewnętrznej - świata stworzonego, jak i do własnego wnętrza. Fałsz nie dotyczy bowiem tylko tego, co zewnętrzne. Może obejmować także wnętrze ludzkiego bytu. Osoba, dotknięta iluzorycznością, nie jest sobą. Paradoksalnie właśnie na tym, aby być sobą, tzn. kimś niepowtarzalnym, zależało człowiekowi, gdy tworzył coraz to nowe maski i przebrania. W rzeczywistości, podejmując trud kreowania własnej indywidualności, zagubił „prawdziwe ja” - „ja”, które zostało powołane do istnienia przez Boga jako wyjątkowe i jedyne. Fałszując prawdę o sobie, człowiek staje się nieznanym swemu Stwórcy. Jednak pomimo ciągłego udawania i „maskowania” prawdziwe „ja” nie zostaje zniszczone. Czym zatem jest „fałszywe ja” wykreowane przez człowieka? Czym jest zagubione „prawdziwe ja”? Te dwa pytania będą stanowiły punkt odniesienia w dwóch następnych punktach niniejszej dysertacji.

4.1 „FAŁSZYWE JA” – CHARAKTERYSTYKA

Przed dokonaniem charakterystyki „fałszywego ja” należy wskazać jego genezę. Według T. Mertona jest ono „odziedziczone po Adamie”¹²⁰³, który

¹²⁰¹ G. Sauter, *Być człowiekiem – człowiekiem pozostać. Zarys antropologii teologicznej*, tłum. Ł. Barański, M. Chintz, D. Chwastek, red. M. Chintz, Warszawa 2005, s. 24.

¹²⁰² NPK, s. 200. Wersja oryg.: NSC, s. 158.

¹²⁰³ NC, s. 86. Wersja oryg.: NEW, s. 75.

(...) przez nieodpowiednie nadużycie swojej wolności, przez akt pierwotnej pychy, w którym samopotwierdzeniem własnego „ja” zastąpił swoje samourzeczywistnienie, wniósł w życie człowieka śmierć, iluzję, zniszczenie (...) ¹²⁰⁴.

Nie można mieć więc wątpliwości co do tego, że każdy człowiek tworzy „iluzoryczne ja”. Każdy musi się też z nim zmierzyć. Dlatego tak ważna jest świadomość tego, czym ono jest.

W „Nowym człowieku” Autor tak opisuje „fałszywe ja”:

Ja, któremu łaska się sprzeciwia, (...) jest (...) przede wszystkim tyrańskim „super-ego”, sztywnym i zdeformowanym sumieniem, które jest naszym skrytym bogiem i które, czerpiąc z niewyczerpanego zasobu swojej zawiści, broni zaciekle swego wywyższenia przeciwko przychodzącemu Chrystusowi ¹²⁰⁵.

Tekst ten wskazuje jednoznacznie na fakt, iż „fałszywe ja” nie jest w stanie współpracować z Bogiem. Jest ono bowiem „urojeniem”, „osobą, która chciałaby istnieć poza zasięgiem promienia Bożej woli i Bożej miłości, poza życiem i rzeczywistością. A takie istnienie może być tylko ułudą” ¹²⁰⁶ – stwierdził Mnich w „Posiewie kontemplacji”. Okazuje się, że istnienie w oderwaniu od Boga powoduje znalezienie się poza życiem i rzeczywistością.

Obie cytowane definicje, wskazujące na to, czym jest „fałszywe ja”, amerykański Trapista wzbogaca w kolejnych dziełach o nowe wątki. Stosuje także liczne porównania i obrazy, dzięki którym łatwiej można uchwycić, czym jest to „tyrańskie *super-ego*”. W dziele „Nikt nie jest samotną wyspą” T. Merton wspomina o „fałszywej i zewnętrznej osobowości” ¹²⁰⁷, którą porównuje do taniego i jaskrawego ubrania. W „Zapiskach współwinnego widza” o. Ludwik, odwołując się do spostrzeżenia G. Marcela na temat artysty, który stara się zaspokoić oczekiwania odbiorców, nadmienia także, iż nie tylko artysta, ale każdy człowiek chce zaistnieć w oczach innych. Niestety, najczęściej dokonuje się to poprzez umacnianie sztucznie wykreowanego, „fałszywego ja” i traktowanie go jako „ja prawdziwego” ¹²⁰⁸. Takie uznanie „powierzchnowego ego”- „skurczu wyobraźni” ¹²⁰⁹ za „prawdziwe ja” jest jak obrażanie siebie i rzeczywistości ¹²¹⁰. W „Modlitwie kontemplacyjnej” Autor zauważył, że modlitwa stawia człowieka twarzą w twarz z „iluzorycznym ja”, które „pragnie żyć jedynie dla siebie i cieszyć się *pociechą płynącą z modlitwy dla niej samej*” ¹²¹¹.

¹²⁰⁴ Tamże, s. 101. Wersja oryg.: NEW, s. 89.

¹²⁰⁵ Tamże, s. 32. Wersja oryg.: NEW, s. 25.

¹²⁰⁶ PK, s. 20.

¹²⁰⁷ NSW, s. 314.

¹²⁰⁸ Por. ZWW, s. 213. Wersja oryg.: CGB, s. 150.

¹²⁰⁹ Tamże, s. 374. Wersja oryg.: CGB, s. 265.

¹²¹⁰ Por. Tamże.

¹²¹¹ MK, s. 19 – 20. Wersja oryg.: CP, s. XXXII.

Najwięcej uwagi „zewnątrznemu ja” T. Merton poświęca w „Nowym posiewie kontemplacji” oraz w „Doświadczeniu wewnętrznym. Zapiskach o kontemplacji”, gdzie znajdują się obszernie opisy dotyczące „fałszywej jaźni”. Zanim teksty te zostaną poddane analizie, warto zwrócić uwagę na epitety określające „ja” („I”) – „jaźń” („self”) jako fałszywą. Do najczęściej stosowanych przez o. Ludwika należą przymiotniki: „iluzoryczne”¹²¹² („illusory”), „indywidualne”¹²¹³ („individual”), „zwykłe”¹²¹⁴ („normal”), „empiryczne”¹²¹⁵ („empirical”), „powierzchowna”¹²¹⁶ („superficial”), „zewnątrzna”¹²¹⁷ („external”), „świecka”¹²¹⁸ („worldly”) , „złudna”¹²¹⁹ („illusory”). W celu lepszego uzmysłowienia czytelnikowi, czym jest „iluzoryczne ja”, Mnich posługuje się plastycznymi obrazami, np.: „szata”, „maska”, „przebranie”¹²²⁰ („vesture”, „mask”, „disguise”), „dym z komina”¹²²¹ („smoke from a chimney”), „cień”¹²²² („shadowed”), „więzienie”¹²²³ („prison”). Ich celem jest podkreślenie, że jest ono czymś kruchym, ulotnym, nietrwałym i przemijającym, nie jest wieczne i nie jest duchowe¹²²⁴. Jest czymś, co właściwie pozbawione jest istnienia. Jest to „ja”, które umiera w kontemplacji, gdy człowiek jednoczy się z Bogiem - źródłem rzeczywistości i życia. Natomiast ucieczka od rzeczywistości oraz „egoistyczne nawyki”¹²²⁵ umacniają w człowieku „fałszywe ja”, ten „przybrudzony strój”¹²²⁶.

T. Merton wyjaśnia:

Musimy pamiętać, że to powierzchowne „ja” nie jest naszą prawdziwą jaźnią. Jest to nasza „indywidualność” i nasza „empiryczna jaźń”, ale tak naprawdę nie jest to owa ukryta i tajemnicza osoba, w której istniejemy w oczach Boga. To „ja”, które działa w świecie, myśli o sobie, obserwuje swoje własne reakcje i mówi o sobie, nie jest tym prawdziwym „ja”, które zostało zjednoczone z Bogiem w Chrystusie¹²²⁷.

„Czym jest owo *ja*, o którym myślisz, że ty sam nim jesteś?”¹²²⁸. Udzielając odpowiedzi na to pytanie, T. Merton podkreśla, że nie wystarczy powiązać zaimek „ja” z własnym

¹²¹² Por. NC, s. 44. Wersja oryg.: NEW, s. 36; MK, s. 90. Wersja oryg.: CP, s. 76.

¹²¹³ Por. NC, s. 47. Wersja oryg.: NEW, s. 38.

¹²¹⁴ Por. Tamże, s. 84. Wersja oryg.: NEW, s. 73.

¹²¹⁵ Por. Tamże.

¹²¹⁶ Por. NPK, s. 23, 67. Wersja oryg.: NSC, s. 5, 44.

¹²¹⁷ Por. Tamże, s. 23, 269, 282. Wersja oryg.: NSC, s. 5, 217, 229.

¹²¹⁸ Tamże, s. 52. Wersja oryg.: NSC, s. 30.

¹²¹⁹ Por. DWZK, s. 25. Wersja oryg.: INEX, s. 2.

¹²²⁰ Por. NPK, s. 23. Wersja oryg.: NSC, s. 6.

¹²²¹ Por. Tamże.

¹²²² Tamże, s. 48. Wersja oryg.: NSC, s. 27.

¹²²³ Tamże, s. 40. Wersja oryg.: NSC, s. 20.

¹²²⁴ Por. Tamże, s. 23. Wersja oryg.: NSC, s. 6.

¹²²⁵ NC, s. 44. Wersja oryg.: NEW, s. 36.

¹²²⁶ NPK, s. 23. Wersja oryg.: NSC, s. 6.

¹²²⁷ Tamże.

¹²²⁸ DWZK, s. 28. Wersja oryg.: INEX, s. 4.

imieniem. To nie sprawia jeszcze, że człowiek wie, kim jest. Może to być bowiem „imię fikcyjnej postaci pochłoniętej bardzo aktywnym wcielaniem się w kogoś ze świata biznesu, polityki, nauki albo religii. Nie jest to jednak *ja*, które może istnieć w obecności Boga (...)”¹²²⁹. To „zewnątrzne”–„powierzchowne *ja*” wskazujące na pierwszą osobę liczby pojedynczej¹²³⁰. Jest osobą, poprzez którą człowiek prezentuje się i funkcjonuje w świecie, a także w życiu codziennym, kiedy jest zajęty sobą, swoimi potrzebami i pragnieniami. Nie jest to jednak prawdziwa osoba – osoba stworzona przez Boga i jemu znana. Życie „iluzorycznym *ja*” powoduje, że człowiek zaczyna wszystko odnosić do tej „fałszywej jaźni”, przez co traci kontakt z rzeczywistością. Wówczas w centrum znajduje się właśnie wspomniana „iluzoryczna jaźń”, a wszystko, cokolwiek człowiek robi, ma jej służyć. „Jaźń” staje się wówczas „idolem”, któremu należy się cześć¹²³¹. Prowadzi to do sytuacji, w której człowiek zaczyna źle używać rzeczy stworzonych. Stosunek do nich o. Ludwik określa jako grzeszny, ponieważ używane są one w celu wzmocnienia „przywiązania do naszej iluzorycznej jaźni”¹²³². Ludzie, próbujący uniknąć takiej sytuacji, wmawiają sobie, że rzeczy stworzone przez Boga są złe. Zdaniem T. Mertona postępują oni jak Adam w Raju, który oskarżał Ewę:

Kobieta mnie skusiła. Wino mnie skusiło. Jedzenie mnie skusiło. Kobieta jest zgubna, wino jest trucizną, jedzenie jest śmiercią (...). Nienawidząc ich, zadowolę Boga... To są myśli i podejście dziecka, dzikusa i bałwochwalcy (...). Ci fanatycy, usiłując uwierzyć we własne ego jako coś „świętego”, postrzegają wszystko inne jako nieświęte¹²³³.

Takie działania są idealizowaniem „fałszywego *ja*” przez negowanie wszystkiego innego. Według Autora „Siedmiopiętrowej góry” sprzymierzeńcem „jaźni zewnętrznej” jest „rozrywka”, ponieważ pozwala ona jaźni na ucieczkę od tego, czego się boi. Oznacza to ucieczkę przed „jaźnią głęboką”, a także przed wszystkim, co w człowieku rzeczywiste i szczerze¹²³⁴.

„Zewnętrzna jaźń” wiąże się zatem z potrzebą „utrzymania własnej, oddzielnej, zewnętrznej woli”¹²³⁵. Oznacza to całkowitą koncentrację na sobie. „Zewnętrzne *ja*” może posiadać, cieszyć się i osiągać. Może powiedzieć: „Chcę..., Potrzebuję..., Żądam...”¹²³⁶.

¹²²⁹ Tamże.

¹²³⁰ NPK, s. 23. Wersja oryg.: NSC, s. 6.

¹²³¹ Por. Tamże, s. 36. Wersja oryg.: NSC, s. 17.

¹²³² Tamże, s. 37. Wersja oryg.: NSC, s. 17.

¹²³³ Tamże. Wersja oryg.: NSC, s. s. 17 – 18.

¹²³⁴ Por. DWZK, s. 104. Wersja oryg.: INEX, s. 53.

¹²³⁵ NPK, s. 36. Wersja oryg.: NSC, s. 17.

¹²³⁶ Tamże, s. 223. Wersja oryg.: NSC, s. 177.

W „Doświadczeniu wewnętrznym. Zapiskach o kontemplacji” Mnich zaznacza, że „złudna jaźń” nawet w kontemplacji stara się znaleźć swoje „szczęście” i „spełnienie”¹²³⁷. Jednak to wszystko, podobnie jak „fałszywe ja”, jest „niczym”¹²³⁸. Ta „zewnątrzna, empiryczna jaźń”¹²³⁹ jest „znikającym cieniem. Jej istnienie kończy się wraz ze śmiercią”¹²⁴⁰. Nawet gdy „empiryczna jaźń” dużo posiada i cieszy się, to ostatecznie okazuje się, że zarówno to, co dawało jej radość, jak i ona sama jest bez znaczenia. Dzieje się tak, gdyż owa jaźń jest tylko „odrzuconą i naznaczoną rozkładem powłoką”¹²⁴¹. Zatem nie można utożsamiać jej z prawdziwą osobą. Taka „iluzoryczna osoba”¹²⁴² nie może istnieć, ponieważ Bóg jej nie zna, znajduje się poza Jego wolą i Jego życiem, a więc jest nierzeczywista. Nie jest stworzona przez Boga, została wymyślona przez człowieka, bez Bożej wiedzy. Jest więc iluzją, mającą do „dyspozycji nasze ciało i część duszy, ponieważ *przejęło* funkcję wewnętrznego jaźni, w wyniku tego, co nazywamy *upadkiem* człowieka”¹²⁴³. Upadek doprowadził do tego, iż „ego”-„fałszywe ja” przejęło rolę osoby. Każdy człowiek przychodzi na świat w grzechu, to znaczy rodzi się w „masce”-„fałszywej jaźni”. T. Merton tak to tłumaczy: „Zaistniałem pod znakiem sprzeczności, będąc kimś, kim nigdy być nie zamierzałem, i dlatego zaprzeczeniem kogoś, kim być mam”¹²⁴⁴.

W. H. Shannon zauważa, że T. Merton, pisząc o „fałszywym ja”, „myśli bardziej o sensie ontologicznym, a nie moralnym. Dlatego przymiotnik *fałszywy* przekazuje myśl o braku pełni w istnieniu. Fałszywa jaźń to brak w byciu – brak chwilowy, a nie trwały.”¹²⁴⁵

Określenia takie jak „zewnątrzna” czy „powierzchnowa” mogłyby sugerować, że ową jaźń należy identyfikować z ciałem. O. Ludwik doprecyzowuje tę kwestię i wprost stwierdza, że taka identyfikacja jest niedopuszczalna: „Fałszywa jaźń nie powinna być identyfikowana z ciałem”¹²⁴⁶. Wynika to z faktu, że ciało „nie jest ani złe, ani nierzeczywiste”¹²⁴⁷. Zostało bowiem stworzone przez Boga. Nie można więc wprowadzać dualizmu: ciało – dusza i pierwszego traktować jako złe, a drugiego jako dobre.

¹²³⁷ DWZK, s. 25. Wersja oryg.: INEX, s. 2.

¹²³⁸ Por. NPK, s. 269. Wersja oryg.: NSC, s. 218.

¹²³⁹ Tamże. Wersja oryg.: NSC, s. 217.

¹²⁴⁰ Tamże.

¹²⁴¹ Tamże. Wersja oryg.: NSC, s. 218.

¹²⁴² Tamże, s. 48. Wersja oryg.: NSC, s. 27.

¹²⁴³ Tamże, s. 269. Wersja oryg.: NSC, s. 218.

¹²⁴⁴ Tamże, s. 47. Wersja oryg.: NSC, s. 26.

¹²⁴⁵ W. H. Shannon, *Self*, w: *The Thomas Merton Encyclopedia*, tłum. własne, s. 417.

¹²⁴⁶ NPK, s. 41. Wersja oryg.: NSC, s. 21.

¹²⁴⁷ Tamże.

Nie można zatem ani duszy, ani ciała traktować tak, jakby miały być całą jaźnią¹²⁴⁸. Takie próby kończą się albo popadaniem w angelizm, albo prowadzą do zamknięcia się w przestrzeni zmysłów i tego, co można dzięki nim poznać. Niedopuszczalne jest również utożsamianie ciała z „jaźnią zewnętrzną”, a duszy z wewnętrzną. Zarówno ciało, jak i dusza składają się na osobę, „prawdziwą jaźń”, która jest znana Bogu¹²⁴⁹.

Mnich wspomina o jeszcze jednym ciekawym rozróżnieniu - na jaźń świadomą i podświadomą. Jego zdaniem „zdarza się nam wyobrażać siebie jako świadomą jaźń, która jest *ponad*, i jaźń podświadomą, która jest *poniżej tej świadomej*”¹²⁵⁰. Rzeczywistość jest jednak inna niż nasze wyobrażenia. Jaźni świadomej nie można traktować jako szczytu i pełni naszego jestestwa. Kontroluje ona bowiem tylko te elementy, które są „pod nią”. Te z kolei nie powinny jednak na nią wpływać. Nadrzędna wobec jaźni świadomej jest nieświadoma jaźń, która jest poza („nad lub pod”) nią. Aby właściwie ustalić wzajemne wpływy poszczególnych elementów, „ważne jest rozróżnienie między animalistycznymi, emocjonalnymi i instynktownymi składnikami naszej nieświadomości a duchowymi, można by rzec, niemalże *boskimi* elementami w naszej nadświadomej jaźni”¹²⁵¹. Według o. Ludwika nie można odrzucać tych zwierzęcych składników ludzkiego bytu. Decydującą rolę w ich właściwym przyjęciu odgrywa wiara, która „integruje całą nieświadomość z resztą naszego życia”¹²⁵². Sprawia też, że człowiek akceptuje swoją zwierzęcą naturę i kieruje nią zgodnie z Bożym zamysłem. Wiara zaś prowadzi do sytuacji, w której ludzki rozum zostaje poddany „ukrytym duchowym siłom”¹²⁵³. Dzięki temu człowiek podlega „*nieznanemu*, które jest ponad nim”¹²⁵⁴. Ustalenie więc właściwej hierarchii i wpływów między wskazanymi już elementami prowadzi osobę do odnalezienia siebie. Powierzenie się Bogu w wierze umożliwia odkrycie tego, kim jest się naprawdę. „Jaźń prawdziwa” jest ukryta. Fałszywa znajduje się na pierwszym planie i nieustannie daje o sobie znać.

W „Doświadczeniu wewnętrznym. Zapiskach o kontemplacji” Trapista podkreśla również, że nie można „jaźni zewnętrznej” sprowadzić do świadomości. Wynika to z faktu, że do tej pierwszej należą również „zakamarki nieświadomości, w których swoje centrum ma neurotyczny i psychotyczny obłąd (...)”¹²⁵⁵. Dodaje: „Koncepcja Freuda o superego jako infantylnym i interioryzowanym substytucie sumienia bardzo dobrze odpowiada mojemu

¹²⁴⁸ Por. Tamże, s. 42. Wersja oryg.: NSC, s. 22.

¹²⁴⁹ Por. Tamże, s. 268 – 269. Wersja oryg.: NSC, s. 217 – 218.

¹²⁵⁰ Tamże, s. 141. Wersja oryg.: NSC, s. 107.

¹²⁵¹ Tamże.

¹²⁵² Tamże.

¹²⁵³ Tamże, s. 142. Wersja oryg.: NSC, s. 107.

¹²⁵⁴ Tamże.

¹²⁵⁵ DWZK, s. 60. Wersja oryg.: INEX, s. 25.

pojęciu zewnętrznej i wyobcowanej jaźni¹²⁵⁶. T. Merton twierdzi bowiem, że jaźń ta jest jednocześnie zewnętrzna i ukryta w głębi nieświadomości.

Zewnętrzna jaźń jest skutkiem grzechu pierworodnego, który dotyka każdego człowieka, zatem nikt nie pozostaje od niej wolny.

Przedstawione powyżej analizy dotyczące problemu „fałszywego ja” mogłyby prowadzić do wniosku, że trzeba je zwalczać i odrzucić. Jednak T. Merton przestrzega:

A przecież nie możemy zbyt negatywnie traktować nawet owej „zewnętrznej jaźni”. Ta jaźń nie jest zła z natury, a z faktu, że jest nierealna, nie wynika, że mamy przypisywać jej jakąś niegodziwość. Jest wprawdzie dotknięta metafizycznym ubóstwem: lecz wszystko, co biedne, zasługuje na litość. Tak też jest z naszą zewnętrzną jaźnią: dopóki nie izoluje się w zakłamaniu, udziela się jej miłosierdzia i miłości Chrystusa. (...) Można mówić o zewnętrznej jaźni jako o masce: czyniąc tak, nie myślimy o tym, by ją potępiać. Maską, którą nosi każdy człowiek, może być równie dobrze przebraniem zakrywającym wewnętrzną jaźń człowieka, jak i Boga, wędrującego jako pielgrzym i tułacz w Swym własnym stworzeniu¹²⁵⁷.

Okazuje się więc, że jeśli „zewnętrzna jaźń” nie jest traktowana jako jedynie istniejąca i rzeczywista, może spełniać także pewną funkcję. Trapista wyjaśnia, że zakrywa ona (albo zastępuje¹²⁵⁸) wewnętrzną jaźń oraz Boga przebywającego w stworzeniu. Nie należy jednak zbyt ostro potępiać i negować „jaźni empirycznej”. W takim podejściu ujawnia się charakterystyczny dla T. Mertona umiar i akceptacja rzeczywistości. Nie oznacza to oczywiście uległości i poddania się „fałszywej jaźni”.

4.2 „PRAWDZIWE JA” – CHARAKTERYSTYKA

Przeciwieństwem „jaźni fałszywej” jest „jaźń prawdziwa”. Podobnie jak było w przypadku tej pierwszej, również i drugą T. Merton stara się scharakteryzować i przybliżyć rzeczywistość „wewnętrznego ja”. Tym razem jest to jednak nieco trudniejsze ze względu na ukryty i tajemniczy charakter „prawdziwej” i „wewnętrznej jaźni”. Autor posługuje się więc licznymi określeniami, które nie są już tak plastyczne i obrazowe, jak miało to miejsce w przypadku „fałszywego ja”. Przykładowo: „najgłębsze i najprawdziwsze ja”¹²⁵⁹ („deepest and truest self”), „głębokie ja”¹²⁶⁰ („deep selves”), „najskrytsze ja”¹²⁶¹ („most hidden self”),

¹²⁵⁶ Tamże.

¹²⁵⁷ NPK, s. 282 - 283. Wersja oryg.: NSC, s. 229.

¹²⁵⁸ Por. Tamże, s. 23. Wersja oryg.: NSC, s. 6.

¹²⁵⁹ NC, s. 32. Wersja oryg.: NEW, s. 24.

¹²⁶⁰ Tamże, s. 45. Wersja oryg.: s. 36.

¹²⁶¹ ZWW, s. 262. Wersja oryg.: CGB, s. 184; DWZK, s. 49. Wersja oryg.: INEX, s. 18.

„głęboka transcendentalna jaźń”¹²⁶² (deep transcendent self”), „ukryta i tajemnicza osoba”¹²⁶³ („hidden and mysterious person”), „nieznane ja”¹²⁶⁴ („unknow I”) , „twórcza i tajemnicza wewnętrzna jaźń”¹²⁶⁵ („creative and mysterious inner self”), „prawdziwa, niezniszczalna i nieśmiertelna osoba”¹²⁶⁶ („true indestructible and immortal person”), „kontemplacyjna i duchowa jaźń”¹²⁶⁷ („contemplative and spiritual self”). „Prawdziwe ja” jest tajemniczą i nie do końca dającą się wyrazić rzeczywistością. Zdaniem Trapisty „nie trzeba zaczynać od definicji jaźni głębokiej, a następnie, opierając się na jej istotowych właściwościach, wyciągać wniosków na temat stosownych i nieomylnych sposobów poddania jej kontroli (...)”¹²⁶⁸. Trudno byłoby podać jedną ściśle określoną definicję „prawdziwego ja”, ponieważ „wymyka się (ono) wszelkiemu pojęciu”¹²⁶⁹. Można jednak spróbować zrekonstruować pewien obraz „jaźni prawdziwej” obecny w pismach o. Ludwika. W tym celu należy odwołać się do książek, w których temu zagadnieniu poświęcał najwięcej uwagi. Spośród pism źródłowych są to: „Nowy posiew kontemplacji” i „Doświadczenie wewnętrzne. Zapiski o kontemplacji”.

W drugiej ze wskazanych pozycji Autor podkreśla, że „prawdziwa jaźń” nie jest jednym z elementów ludzkiego bytu, jakąś jego częścią składową. Przeciwnie „jest to nasza pełna substancjalna rzeczywistość na jej najwyższym, najbardziej osobowym i egzystencjalnym poziomie. Jest ona jak życie i jest to właśnie życie (...)”¹²⁷⁰. Odtwarzając obraz „jaźni prawdziwej”, warto również przywołać fragment z „Nowego posiewu kontemplacji”, w którym Mnich przedstawia prawdziwe ludzkie „ja” jako znajdujące się poza obserwacją, niebędące w stanie wypowiedzieć się na swój temat.

(„Prawdziwe ja”) nie może nawet powiedzieć: „Ja” z pewnością i impertynencją charakterystyczną dla tego drugiego, ponieważ w samej jego naturze leży bycie ukrytym, nieznanym, niezidentyfikowanym w społeczności ludzi mówiących o sobie samych i o innych. W takim świecie prawdziwe „Ja” pozostaje zarówno milczące, jak i niewidzialne, ponieważ ma zbyt wiele do powiedzenia – w tym ani jednego słowa na swój temat¹²⁷¹.

„Prawdziwe ja” w obu przywołanych publikacjach jawi się jako nieuchwytne i głęboko ukryte. Nie można go dostrzec z taką łatwością jak narzucającą się „jaźń zewnętrzna”. Jest

¹²⁶² NPK, s. 23. Wersja oryg.: NSC, s. 5.

¹²⁶³ Tamże. Wersja oryg.: NSC, s. 6.

¹²⁶⁴ Tamże.

¹²⁶⁵ Tamże, s. 52. Wersja oryg.: NSC, s. 30.

¹²⁶⁶ Tamże, s. 268. Wersja oryg.: NSC, s. 217.

¹²⁶⁷ DWZK, s. 25. Wersja oryg.: INEX, s. 2.

¹²⁶⁸ Tamże, s. 31. Wersja oryg.: INEX, s. 6.

¹²⁶⁹ Tamże, s. 32. Wersja oryg.: INEX, s. 7.

¹²⁷⁰ Tamże, s. 31. Wersja oryg.: INEX, s. 6.

¹²⁷¹ NPK, s. 23 – 24. Wersja oryg.: NSC, s. 6.

ciche, milczące, niewidzialne, tajemnicze, wieczne i duchowe, a co najważniejsze - jest prawdziwe. Wynika to z faktu, że pozostaje w głębokim związku z Bogiem. Wewnętrzna jaźń „nie szuka spełnienia. Zadowala się byciem i w tym byciu owa jaźń jest spełniona, ponieważ jej bycie zakorzenione jest w Bogu”¹²⁷². Jest to ta osoba, która została powołana do istnienia przez Stwórcę. Jest Mu znana, jest tym „ja”, które „zostało zjednoczone z Bogiem w Chrystusie”¹²⁷³. T. Merton wyjaśnia:

(...) prawdziwe „ja”, reagujące na nowe i tajemnicze imię, znane tylko jej (osobie) i Bogu, nie „posiada niczego, nawet kontemplacji”. Owo „ja” nie jest takim podmiotem, który gromadzi doświadczenia, zastanawia się nad nimi i nad sobą samym (...). To wielki błąd mylić *osobę* (czyli duchową i ukrytą jaźń, zjednoczoną z Bogiem) z *ego*, zewnętrzną, empiryczną jaźnią, psychologiczną jednostką (...) ¹²⁷⁴.

Dla o. Ludwika „fałszywe ja” to indywidualne „ego”, podczas gdy „prawdziwe ja” jest osobą¹²⁷⁵. Nie jest to jednak jednostka wykreowana przez człowieka, lecz rzeczywista osoba stworzona przez Boga i zgodna z Jego zamysłem. Pozostaje ona zjednoczona z Bogiem. Nie zajmuje się zbieraniem doświadczeń, posiadaniem i osiągnięciem. Nie zajmuje się sobą, myśleniem i mówieniem o sobie. Jest to osoba, którą każdy powinien się stać, aby być naprawdę sobą. W „Doświadczeniu wewnętrznym. Zapiskach o kontemplacji” Trapista stwierdza, że „prawdziwe *ja* jest po prostu mną i niczym więcej. Niczym więcej i niczym mniej. Mną samym, takim, jaki jestem w oczach Boga (...)”¹²⁷⁶.

„Prawdziwe ja” według o. Ludwika charakteryzuje się swoistym nastawieniem do rzeczy, innych osób i Boga. Warto zaznaczyć, że „jaźń głęboka” widzi rzeczy bez negowania i bez afirmowania ich. Oznacza to, że nie ma potrzeby manipulowania rzeczywistością i zniekształcania jej na swój użytek. Owa jaźń „widzi to, co widzi, i nie ucieka poza zasłonę pojęciowych uprzedzeń i słownych zniekształceń”¹²⁷⁷. Inną cechą charakterystyczną żyjącej w prawdzie jaźni jest także to, że jej samej nie można oszukać i nikt, nawet szatan, nie może nią manipulować. „Jest ona jak bardzo płochliwe dzikie zwierzę, które nie pokazuje się nigdy, jeśli obca istota jest tuż obok (...)”¹²⁷⁸.

¹²⁷² DWZK, s. 25. Wersja oryg.: INEX, s. 2.

¹²⁷³ NPK, s. 23. Wersja oryg.: NSC, s. 6.

¹²⁷⁴ Tamże, s. 269. Wersja oryg.: NSC, s. 217.

¹²⁷⁵ W. H. Shannon w takim podejściu dopatruje się wpływy J. Maritaina. Por. W. H. Shannon, *Thomas Merton's Dark Path. The Inner Experience...*, s. 155.

¹²⁷⁶ DWZK, s. 38 – 39. Wersja oryg.: INEX, s. 11.

¹²⁷⁷ Tamże, s. 52. Wersja oryg.: INEX, s. 20.

¹²⁷⁸ Tamże, s. 30. Wersja oryg.: INEX, s. 5.

Opisując stosunek „prawdziwej jaźni” do innych osób trzeba podkreślić, że nie postrzega ona ich jako ograniczenie, ale przeciwnie jako „swoje dopełnienie”¹²⁷⁹. T. Merton akcentuje:

To zjednoczenie w miłości jest jednym z charakterystycznych działań jaźni głębokiej, z tym, że paradoksalnie *ja* głębokie jest nie tylko odosobnione, ale jednocześnie zjednoczone z innymi na wyższej płaszczyźnie, która w rzeczywistości jest płaszczyzną duchowej samotności. I znowu poziom „afirmacji i negacji” zostaje tu przekształcony przez duchową świadomość, która jest dziełem miłości¹²⁸⁰.

Z powyższego tekstu wynika zatem, że zjednoczenie z innymi nie niszczy ludzkiego „ja” ani w żaden sposób nie zagraża jego wolności i duchowej samotności. Jest to możliwe dzięki miłości, w której to zjednoczenie się dokonuje. Nie chodzi tu jednak o czysto naturalną miłość, lecz o tę, która jest dziełem Boga.

W odniesieniu do relacji (Ja) Bóg - (ja) człowiek trzeba zaznaczyć, że istnieje bardzo duża „metafizyczna przepaść”, oddzielająca jedno „ja” od drugiego. Jednak z drugiej strony ludzkie „najskrytsze *ja* istnieje w Bogu, a Bóg w nim mieszka”¹²⁸¹. Inaczej mówiąc, „najskrytsze ja” jest obrazem Boga i gdy tylko zostanie „przebudzone”, odkrywa Tego, którego jest obrazem¹²⁸². Podsumowując, można przywołać wymowne stwierdzenie T. Mertona: „Bóg i dusza wydają się mieć jedno *ja*. Są (...) jak gdyby jedną osobą”¹²⁸³. „Jaźń głęboka” jest więc złączona z Chrystusem¹²⁸⁴. To natomiast powoduje, że „jaźń” jest także połączona z każdym innym „ja” żyjącym w Chrystusie, tak że razem tworzą „Mistyczną Osobę”¹²⁸⁵. Wszystko to dokonuje się za sprawą Ducha Świętego, który przez swoją obecność „w nas zmienia nasze *ja* w *ja* Chrystusa i Boga”¹²⁸⁶.

T. Merton zauważa również, że Chrystus jest w człowieku „drugą jaźnią”¹²⁸⁷. Mieszkający w nas Syn Boży „staje się jakby naszym wyższym *ja*, ponieważ zjednoczył i utożsamił naszą najgłębszą jaźń ze Sobą”¹²⁸⁸. W ten sposób powstaje „nowy byt” – „nowy człowiek”. Jest on „jednocześnie Chrystusem i mną samym”¹²⁸⁹. Chrystus jednoczy się więc w człowieku z jego prawdziwą jaźnią. To zjednoczenie nie dokonuje się nigdy z jaźnią zewnętrzną. Jednocześnie w wyniku niego, ludzkie „ja” nie ulega zatraceniu czy rozmyciu. Zachowuje swoją tożsamość.

¹²⁷⁹ Tamże, s. 55. Wersja oryg.: INEX, s. 22.

¹²⁸⁰ Tamże.

¹²⁸¹ Tamże, s. 40. Wersja oryg.: INEX, s. 12.

¹²⁸² Por. Tamże, s. 49. Wersja oryg.: INEX, s. 18.

¹²⁸³ Tamże.

¹²⁸⁴ Por. Tamże, s. 88. Wersja oryg.: INEX, s. 42.

¹²⁸⁵ Por. Tamże, s. 55 – 56. Wersja oryg.: INEX, s. 22.

¹²⁸⁶ Tamże, s. 93. Wersja oryg.: INEX, s. 46.

¹²⁸⁷ Por. NPK, s. 155 – 156. Wersja oryg.: NSC, s. 120.

¹²⁸⁸ Tamże, s. 159. Wersja oryg.: NSC, s. 123.

¹²⁸⁹ Tamże. Por. NPK, s. 282. Wersja oryg.: NSC, s. 229.

4.3 „PRAWDZIE” I „FAŁSZYWE JA” – KONFRONTACJA Z PERSONALIZMEM

„W porządku duchowym rozróżnienie między indywidualnością a osobowością jest (...) potrzebne. W swojej znakomitej książce o. Garrigou-Lagrange wykazał jego znaczenie: *Człowiek będzie w pełni osobą (...) tylko w miarę opanowania życia zmysłów i namiętności przez życie rozumu i wolności; inaczej pozostanie tak jak zwierzę tylko zwykłą jednostką, niewolnikiem warunków(...) niezdolny do kierowania sobą (...)*”¹²⁹⁰. Z jego słowami z pewnością mógłby zgodzić się także T. Merton. Trapista bowiem w podobny sposób przedstawiał problem „prawdziwego” i „fałszywego ja”.

Koncepcja ludzkiego „ja” należy do najbardziej charakterystycznych i oryginalnych zagadnień w Mertonowskiej refleksji. Na jej kształt i formowanie miała wpływ myśl personalistyczna. Zostało to już zasygnalizowane w niniejszej dysertacji w pierwszym rozdziale, w którym wskazywano na bezpośrednie odniesienia Mnicha do J. Maritaina¹²⁹¹ oraz w rozdziale drugim, gdy analizowano zagadnienie: „Osoba – jednostka, zbiorowość – konfrontacja z personalizmem i egzystencjalizmem”¹²⁹². Już wtedy zauważono, że obecne w personalizmie rozróżnienie na „osobę” i „indywiduum” miało wpływ na refleksję Trapisty z Gethsemani. Wówczas jednak koncentrowano się na pojęciu „osoba”. Natomiast w niniejszym punkcie ukazany zostanie wpływ tego rozróżnienia na kluczowe w pismach Mnicha zagadnienie „prawdziwego” i „fałszywego ja”.

Francuski filozof i przyjaciel T. Mertona wyraźnie odróżniał „osobę” od „indywiduum” (jednostki). Uważał, że współcześni mu ludzie traktują synonimicznie oba pojęcia, podczas gdy mają one odmienne znaczenie. Jednostka jest związana z wymiarem materialnym bytu ludzkiego. Ludzie - jako jednostki - są częścią materii, wszechświata. Oznacza to, że koncentrowanie się na rozwoju własnego indywiduum to stawianie siebie w centrum i zaspokajanie swoich namiętności i zachcianek. To natomiast sprawia, że człowiek staje się ich niewolnikiem. Ponadto indywidualność oddziela człowieka od innych ludzi. Osobowość - osoba w przeciwieństwie do indywiduum jest związana z wymiarem duchowym człowieka. Filozof wyjaśnia: „Pojęcie osoby stosuje się do substancji, które stawiając własny cel, zdolne są zawsze określić środki i wprowadzić, dzięki swojej wolności, w porządek wszechrzeczy

¹²⁹⁰ J. Maritain, *Jednostka a osoba*, w: *Antropologia filozoficzna. Prolegomena...*, s. 109.

¹²⁹¹ Por. Rozdział 1., paragraf 1. niniejszej pracy, punkt: J. Maritain.

¹²⁹² Por. Rozdział 2., paragraf 2. niniejszej pracy, punkt: *Osoba – jednostka, zbiorowość – konfrontacja z personalizmem i egzystencjalizmem*.

szereg nowych wydarzeń (...). Ich godność, ich osobowość to właśnie trwanie duszy niematerialnej (...)"¹²⁹³.

Zdaniem J. Maritaina osobowość należy rozwijać, a doskonałym przykładem ludzi, którzy realizowali ten postulat są święci. Odkryli oni osobowość „nie szukając, i dlatego, że szukali nie jej, tylko samego Boga. Zrozumieli, że ich osoba nawet w swej osobowości, nawet jako istota wolna, jest samą zależnością w stosunku do Boga, zrozumieli, że powinni oddać się w ręce Boga (...)"¹²⁹⁴. Filozof nie pozostawia wątpliwości co do tego, jak ów rozwój osobowości powinien wyglądać. Jednoznacznie wskazuje na utożsamienie jaźni ludzkiej i jaźni Boga zgodnie ze słowami Pisma Świętego „Już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus”¹²⁹⁵. Nie oznacza to, że ludzkie „ja” zostaje wchłonięte przez Boga. W celu uniknięcia takiego zarzutu J. Maritain rozróżnił dwa wymiary zjednoczenia jaźni. Święci, u których takie zjednoczenie z Bogiem miało miejsce w „porządku bytu”, mają jaźń oddzielną od jaźni Boskiej, natomiast w „porządku działania, poznania i miłości” w pewnym sensie niejako zamienili własne „ja” na „Ja” Boże.

Zagadnienie relacji zachodzącej pomiędzy osobą i jednostką było już omawiane w drugim rozdziale niniejszej dysertacji. Tutaj należy jednak jeszcze raz przypomnieć, że autor dzieła „Trzej reformatorzy” wyraźnie stawiał „osobowość” („osobę”) wyżej niż „indywiduum” (jednostką). Nie opowiadał się on jednak za całkowitym wyeliminowaniem indywidualności, ponieważ zarówno „osoba”, jak i „indywiduum” nie istnieją niezależnie od siebie. Człowiek jest jednością, której każda część ma swoje miejsce i znaczenie.

Ta krótka prezentacja poglądów filozofa pozwala dostrzec, iż Mertonowska koncepcja ludzkiego „ja” ma elementy wspólne z intuicją J. Maritaina. Bez wątpienia już samo wyodrębnienie w człowieku „prawdziwego” i „fałszywego ja” nosi ślady wpływu myśli francuskiego personalisty.

O. Ludwik, jak wykazano w poprzednich punktach pracy, podkreślał ulotność, kruchość i przemijalność „fałszywego ja”, „ja”, które nie jest ani wieczne, ani duchowe. Podobnie jak J. Maritain w stosunku do „indywiduum”, T. Merton w odniesieniu do „empirycznego ja” zaznaczał, że jest to „ja” skoncentrowane na sobie i swoich potrzebach, co uniemożliwia mu nawiązanie właściwych relacji z innymi ludźmi i Bogiem. „Fałszywe ja” nie jest prawdziwą osobą, a jego życie kończy się w momencie śmierci.

¹²⁹³ J. Maritain, *Jednostka a osoba*, w: *Antropologia filozoficzna. Prolegomena...*, s. 107.

¹²⁹⁴ J. Maritain, *Jednostka a osoba*, w: *Antropologia filozoficzna. Prolegomena...*, s. 110.

¹²⁹⁵ Ga 2, 20.

Tak jak opisy „empirycznego ja” są podobne do opisów „indywiduum”, tak też Mertonowska definicja „prawdziwego ja” bliska jest charakterystyce „osoby” („osobowości”) J. Maritaina. Według Mnicha „prawdziwe ja” to nie tylko element ludzkiego bytu, lecz „pełna substancjalna rzeczywistość (...)”¹²⁹⁶, tajemnicza, wieczna i duchowa, która nie szuka własnego spełnienia i zaspokojenia chwilowych zachcianek. Francuski filozof podkreślał konieczność rozwoju osobowości przez zjednoczenie z Bogiem. W podobny sposób potrzebę związku ze Stwórcą widzi Trapista. Zdaniem Autora „Siedmiopiętrowej góry” Bóg i dusza mają wspólne „ja”. Oznacza to, że „głęboka jaźń” jest zespolona z Chrystusem przez Ducha Świętego. Jednocześnie, tak jak filozof, Mnich zaznacza, że ludzka tożsamość nie ulega w tym zjednoczeniu rozmyciu. Według W. H. Shannona dla o. Ludwika stanie się w pełni osobą i życie we wspólnocie wyraża się w słowach „*być w Chrystusie*”. Merton może powiedzieć za św. Pawłem: *Już nie ja* (odosobniony indywidualista), *lecz Chrystus* (osoba połączona z innymi w archetypie ludzkości) *żyje we mnie*”¹²⁹⁷.

Wskazując na ślady refleksji J. Maritaina w pismach Trapisty, warto jeszcze przypomnieć, że o. Ludwik także nie dążył do całkowitego usunięcia „fałszywego ja”. Był przekonany, iż pełni ono ważną funkcję. Należy tylko mieć świadomość tego, które „ja” jest prawdziwe.

Choć T. Merton nie wskazywał wprost, że źródłem jego koncepcji „ja” jest dorobek J. Maritaina, wielu badaczy pism Mnicha nie ma co do tego żadnych wątpliwości. Przywoływany W. H. Shannon w książce „*Thomas Merton Dark Path. The Inner Experience of a Contemplative*” wyjaśnia, że Trapista identyfikuje „zewnątrzne ja” z „indywiduum” lub „ego”, a „prawdziwe ja” z „osobą”. W takim rozróżnieniu amerykański znawca myśli Mnicha dostrzega wpływ J. Maritaina¹²⁹⁸, który w jednej ze swoich książek pisał: „Pascal powiedział, że *ego* jest pełne nienawiści (...). Słowa Pascala należy zestawić ze zdaniem św. Tomasza, który stwierdził: *Osoba jest tym, co jest najszlachetniejsze w całej naturze*”¹²⁹⁹. T. Merton zaadaptował język Maritainowskiego personalizmu, w którym odróżnia się „indywiduum” od „osoby”. Jednocześnie korzystał z tego przeciwstawienia na swój sposób, mówiąc o „prawdziwym” i „fałszywym ja” człowieka. Rozróżnienia te stanowią podstawę Mertonowskiej antropologii. W oparciu o pojęcia „prawdziwego” i „fałszywego ja” o. Ludwik omawia wiele zagadnień, dotyczących ludzkiego życia, relacji do siebie samego, innych, świata i Boga.

¹²⁹⁶ DWZK, s. 31. Wersja oryg.: INEX, s. 6.

¹²⁹⁷ W. H. Shannon, *Thomas Merton's Dark Path. The Inner Experience...*, tłum. własne, s. 96.

¹²⁹⁸ Por. Tamże, s. 155.

¹²⁹⁹ Cyt. za: tamże.

Przekonanie o wpływie poglądów J. Maritaina na refleksję T. Mertona W. H. Shannon potwierdził kilkanaście lat później w „The Thomas Merton Encyclopedia”¹³⁰⁰.

D. Graystona w książce „Thomas Merton the Development of a Spiritual Theologian”, w punkcie zatytułowanym: „The Language of Personalism”, również wskazuje na zapożyczenie przez o. Ludwika terminologii J. Maritaina¹³⁰¹. Trzy lata później opublikowano pozycję „A Search for Wisdom and Spirit. Thomas Merton's Theology of the Self” A. E. Carr. W książce dość szczegółowo omówiona została kwestia „ja”. Autorka odwołała się tutaj do kilku wybranych pism Trapisty, poświęcając o wiele więcej miejsca, w porównaniu z powyżej wspomnianymi badaczami, ukazaniu zależności myśli amerykańskiego Mnicha od refleksji J. Maritaina. Podobnie jak W. H. Shannon, prezentując koncepcję „osoby” francuskiego filozofa, odwołuje się do jego dzieła „Scholasticism and Politics” oraz obecnych w nim cytatów z dzieł B. Pascala i św. Tomasza. Zauważa, że „akceptacja (przez T. Mertona) Maritainowskiej myśli jest już widoczna w *Posiewie kontemplacji*. Ale w *Nowym posiewie kontemplacji* rozróżnienie pomiędzy *indywiduum* i *osobą* jest wyraźnie obecne w Mertonowskim omawianiu *falszywego i prawdziwego ja*”¹³⁰². W innym miejscu A. E. Carr podkreśla, że „we wszystkich tekstach Mertona na temat *ja* jego myśl jest zakorzeniona w personalistycznej teorii J. Maritaina, zawierającej dwubiegunowe rozumienie ludzkiego bycia, w którym materialny biegun jest wyrażany za pomocą terminu *indywiduum*, a duchowy biegun przez pojęcie *osoba*”¹³⁰³. Dominacja pierwszego prowadzi do indywidualizmu, który w terminologii T. Mertona jest określany jako „falszywe ja”. Natomiast dominacja drugiego – duchowego to prawdziwy personalizm, który u Trapisty zawiera się w określeniu „prawdziwe ja”.

Nie można mieć zatem wątpliwości co do wpływu filozofii J. Maritaina na refleksję T. Mertona. Trzeba jednak wspomnieć jeszcze o innym myślicielu, który także rozróżniał „indywiduum” i „osobę”, a którego myśl Mnich również znał. É. Mounier, wspomniany już w rozdziale pierwszym dysertacji¹³⁰⁴, odrzucał zarówno indywidualizm, jak i totalitaryzm. Podkreślał natomiast, iż osoba powinna otworzyć się na innych. Jeszcze mocniej niż J. Maritain odróżnił „jednostkę” – element podporządkowany społeczności od „osoby”, która jest celem samym w sobie i wyraża się poprzez duchowość, wolność i inteligencję. Mogłoby się wydawać, że dorobek É. Mouniera mógł mieć taki sam wpływ na kształtowanie

¹³⁰⁰ Por. W. H. Shannon, *Person*, w: *The Thomas Merton Encyclopedia*, s. 356 – 357.

¹³⁰¹ Por. D. Grayston, *Thomas Merton The Development...*, s. 103 – 105.

¹³⁰² A. E. Carr, *A Search for Wisdom and Spirit...*, tłum. własne, s. 27.

¹³⁰³ Tamże, s. 122 – 123.

¹³⁰⁴ Por. Rozdział 1., paragraf 1. niniejszej pracy, punkt: É. Mounier.

Mertonowskiej koncepcji „ja” jak myśl J. Maritaina. Jednak przywołani powyżej autorzy opracowań nie wskazują na filozofię É. Mouniera tak jak robili to w odniesieniu do J. Maritaina. Rzeczywiście, choć przez obu myślicieli poruszana jest kwestia „osoba” – „indywiduum” to jednak myśl J. Maritaina wydaje się źródłowa dla refleksji o. Ludwika. Prawdopodobnie wynika to z faktu, iż z pismami autora „Humanizmu integralnego” T. Merton zapoznał się już w młodości. W konsekwencji już w „Posiewie kontemplacji”, książce z 1949 roku, ujawniają się wpływy lektury dzieł tego filozofa. Natomiast książki É. Mouniera były czytane przez Mnicha później, gdy miał on już w pewien sposób ukształtowany własny obraz człowieka i ludzkiego „ja”.

4.4 „PRAWDZIE” I „FAŁSZYWE JA” – WYBÓR

Przeprowadzona w poprzednich punktach analiza zagadnienia „prawdziwe” i „fałszywe ja” pozwoliła zauważyć, iż personalizm, zwłaszcza w ujęciu J. Maritaina, wywierał istotny wpływ na kształtowanie myśli T. Mertona. Bez wątpienia język personalizmu oraz jego idee dotyczące istoty, osoby i indywiduum odegrały ważną rolę w formułowanej przez o. Ludwika koncepcji ludzkiego „ja”. Prezentując to zagadnienie, nie można jednak poprzestać na zdefiniowaniu „prawdziwego” i „fałszywego ja” oraz ukazaniu wpływów personalistycznych. W refleksji Trapisty trzeba bowiem dostrzec jeszcze jedną kwestię wymagającą przedstawienia. Jest nią problem wyboru, którego powinien dokonać człowiek - między „prawdziwym” i „fałszywym ja”.

Możliwość dokonywania wyboru między „wewnętrzną” i „zewnętrzną jaźnią” mogłaby sugerować dualizm: rzeczywistości prawdziwa - fałszywa; wewnętrzna - zewnętrzna. Jest on jednak obcy T. Mertonowi. Nawet gdy człowiek przez swoje wolne czyny wybiera fałsz i „maskę”, to i tak pozostaje w nim osoba stworzona przez Boga, „prawdziwe ja”. Tylko ono istnieje. Nie ma więc przechodzenia między jedną i drugą rzeczywistością. Istnieje tylko jedna rzeczywistość. Prawdziwe „ja” po prostu jest. Musi zostać „przebudzone”¹³⁰⁵. Takie przekonanie Mnicha nie powstrzymuje go jednak przed formułowaniem stwierdzeń, w których wyraźnie daje do zrozumienia, że człowiek musi dokonywać wyborów. To właśnie te stwierdzenia będą przedmiotem analiz podjętych w niniejszym punkcie.

¹³⁰⁵ Por. NPK, s. 23. Wersja oryg.: NSC, s. 6.

Wspomniany wybór pomiędzy „prawdziwą” i „fałszywą jaźnią” ma fundamentalne znaczenie w życiu istoty ludzkiej. „Fałszywa jaźń” wiąże się z upadkiem człowieka. „Jaźń prawdziwa” jest natomiast związana z tajemnicą chrztu. Autor stwierdza:

Ten święty sakrament nadaje nam imię, ponieważ dno naszej duszy zostaje wtedy naznaczone piętnem nadprzyrodzonej tożsamości, która będzie wiecznie świadczyć, kim Bóg nam być przeznaczył¹³⁰⁶.

„Teraz już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus”. To posłannictwo zaczyna się przy chrzcie. Ale nie nabiera żadnego praktycznego znaczenia w życiu naszego ducha, dopóki nie staniemy się zdolni do świadomych aktów miłości. Od tej pory szczególna Boża obecność w nas ma odpowiednik w naszych wolnych decyzjach¹³⁰⁷.

Gdy człowiek jest już zdolny do podejmowania świadomych aktów, jego życie staje się „serią wyborów”¹³⁰⁸ między jedną a drugą „jaźnią”. Musi nieustannie opowiadać się albo za „fikcją naszego fałszywego *ja*” albo za „naszą prawdziwą osobowością (...)”¹³⁰⁹.

Szczególnie mocno konieczność wyboru uwidacznia się w pismach Mnicha, gdy podejmuje on temat świętości. Zagadnienie to wymagałoby osobnego, szczegółowego omówienia¹³¹⁰. Jednak trzeba zaznaczyć, że według o. Ludwika świętość nie jest zarezerwowana tylko dla nielicznych doskonałych, którzy rezygnują z siebie, by zbliżyć się do jakiegoś idealnego wzoru. Przeciwnie, święty to ten, kto potrafi być prawdziwe sobą, kto nie udaje, kto wybiera siebie. Wybór należy do człowieka. To od niego zależy, czy będzie starał się odkryć swoją prawdziwą osobowość, czy zadowoli się fałszem i „maskami”¹³¹¹. O. Ludwik stwierdza:

Bóg pozwala nam być kimkolwiek chcemy. Możemy być sobą lub nie, jak sobie chcemy. Jesteśmy wolni, by być rzeczywistymi lub nierzeczywistymi. Możemy być prawdziwi lub fałszywi, wybór należy do nas. Możemy przywdziać teraz taką maskę, a potem inną, i nigdy, jeśli takie jest nasze życzenie, nie ukazać swojej własnej twarzy¹³¹².

Zatem, według T. Mertona, człowiek może być, kim chce i ta możliwość wyróżnia go spośród innych istot stworzonych. Rośliny i zwierzęta nie mają takiej możliwości. Są po prostu tym, czym Bóg im być przeznaczył. Wyjątkowość człowieka zasadza się właśnie

¹³⁰⁶ NSW, s. 220.

¹³⁰⁷ NPK, s. 54 – 55. Wersja oryg.: NSC, s. 32.

¹³⁰⁸ Tamże, s. 55. Wersja oryg.: NSC, s. 32.

¹³⁰⁹ PK, s. 24. Por. NPK, s. 55. Wersja oryg.: NSC, s. 32.

¹³¹⁰ Por. ŻŚ; P. P. Ogórek, *Czym jest świętość...*

¹³¹¹ Por. NPK, s. 46. Wersja oryg.: NSC, s. 25.

¹³¹² Tamże, s. 45 – 46. Wersja oryg.: NSC, s. 25.

w tym, że dostał prawo i zdolność decydowania o sobie – to, kim jest, zależy od niego¹³¹³.

O. Ludwik przestrzega jednak:

Ale nie możemy dokonywać tych wyborów bezkarnie. Każda przyczyna wywołuje skutek i jeśli okłamujemy siebie samych i innych, to nie możemy się spodziewać, że znajdziemy prawdę i rzeczywistość, jeśli się okaże, że akurat przyszła nam na to ochota¹³¹⁴.

Człowiek więc będzie ponosił konsekwencje swego wyboru. Są one nieuniknione i „jeśli wybraliśmy ścieżkę fałszu, nie możemy się dziwić, że prawda nas unika, kiedy w końcu jej potrzebujemy”¹³¹⁵. Według T. Mertona nie można nazwać pokornym kogoś, kto uparcie twierdzi, że jest kimś, kim w rzeczywistości nie jest i być nie może. Taka postawa jest równoznaczna z twierdzeniem, iż wie się lepiej od Boga, kim się jest. Mnich pyta: „Jak możesz się spodziewać, że osiągniesz cel swej podróży, jeśli wybierasz drogę prowadzącą do innego miasta?”¹³¹⁶ To pytanie sugeruje, iż nie można osiągnąć doskonałości tylko przez bezmyślne naśladowanie życia innych – „Jego świętość nigdy nie będzie twoja”¹³¹⁷.

Nie można mieć wątpliwości co do tego, iż Mnich niezwykle mocno akcentował wolność człowieka, obdarzonego zdolnością do podejmowania decyzji i dokonywania wyborów. Zdolność ta jest typowo ludzka, dlatego nikogo nie można pozbawić możliwości wyboru. Człowiek w niezależny sposób może decydować o sobie i swoim życiu. To on sam wybiera, kim chce być i jak chce żyć. Akcentując wagę wolności człowieka, przejawiającą się w zdolności do podejmowania decyzji, Mnich jednocześnie podkreślał, że należy mieć świadomość konsekwencji jakie się z nią wiążą. Nie można o nich milczeć, gdyż dopiero ich znajomość i świadomość pozwala na w pełni wolny wybór. Człowiek bowiem powinien wiedzieć, do czego doprowadzi go podjęcie konkretnej decyzji. W przywoływanym już kilkakrotnie „Nowym posiewie kontemplacji” Autor tłumaczy:

Możemy wybrać dwie tożsamości: zewnętrzną maskę, która jawi się jako prawdziwa i żyje dzięki niewyraźnej autonomii przez krótką chwilę ziemskiego bytowania, albo ukrytą wewnętrzną osobę, która wydaje się nam być niczym, ale potrafi na całą wieczność zawierzyć prawdzie, w której będzie trwać¹³¹⁸.

Zakładanie „masek” jest łatwiejsze. Nieustanna zmiana ról życiowych dla wielu jest świadectwem ich kreatywności. Konsekwencje nieustannego wkładania „masek” są jednak

¹³¹³ Por. NPK, s. 45 – 46; PK, s. 19.

¹³¹⁴ NPK, s. 46. Wersja oryg.: NSC, s. 25.

¹³¹⁵ Tamże.

¹³¹⁶ Tamże, s. 107. Wersja oryg.: NSC, s. 76.

¹³¹⁷ Tamże.

¹³¹⁸ Tamże, s. 282. Wersja oryg.: NSC, s. 229.

niebezpieczne i nie ograniczają się tylko do życia doczesnego. Mnich widzi nierozzerwalny związek między odkrywaniem „prawdziwej „jaźni” - tożsamości a zbawieniem. Kwestia ta była już omawiana w niniejszym rozdziale w paragrafie poświęconym „tworzeniu” tożsamości. Dlatego należy tylko przypomnieć, że „tworzenie” tożsamości jest dla o. Ludwika równoznaczne z życiem „prawdziwym ja”, natomiast zakładanie „masek” jest koncentracją na „fałszywym ja”. Trzeba jednak pamiętać, co zostało już przedstawione¹³¹⁹, że wypracowywanie „tożsamości w Bogu”¹³²⁰ jest w ujęciu T. Mertona „wypracowywaniem swojego zbawienia”¹³²¹.

Zbawienie dotyczy całego człowieka – prawdziwej osobowości, „najgłębszego ja”. Bóg nie chce ocalić „masek”, chce ocalić stworzoną przez siebie osobę¹³²². Tak Autor określa przedmiot zbawienia:

Przedmiotem zbawienia jest to, co wyjątkowe, niezastępowalne, nieprzekazywalne – to, co jest jedynie mną. To prawdziwe wewnętrzne *ja* musi być wydobyte jak klejnot z dna morza, uratowane przed chaosem, przed pomieszaniami, przed zanurzeniem się w pospolitości, nie – określoności, trywialności, niquezności, ulotności¹³²³.

Przedmiotem ocalenia jest więc „prawdziwe ja” człowieka. Nie jakaś część, element, ale cały człowiek. Odrzucone zostają fałsz i iluzja, czyli, coś co i tak nie istnieje. „Fałszywa jaźń” zostanie zniszczona przez zbawienie. Dzięki niemu nasze wyjątkowe i niepowtarzalne „ja” jest ocalone. Zbawienie chroni przed pospolitością, ulotnością, kłamstwem, namiętnością, absurdem oraz ułudą. Wszystko to tkwi niejako w „świeckim ja” - zewnętrznym i ulotnym. Nie może ono długo przetrwać, ponieważ jest przypadkowe i „niczym dym z komina musi niechybnie zniknąć”¹³²⁴.

Wypracowywanie swojej tożsamości, odkrywanie swojego prawdziwego „ja” w Bogu jest więc mocno związane z „wypracowywaniem zbawienia”¹³²⁵. W Bogu kryje się tajemnica prawdziwej tożsamości. Kiedy człowiekowi uda się jej dosięgnąć i odnaleźć siebie w Bogu, będzie w Nim ocalony – będzie zbawiony.

Powyższe analizy pokazują, jak ważne jest dla Mnicha ukazywanie konieczności dokonywania przez człowieka wyborów. Wyborów, których konsekwencje nie ograniczają się tylko do życia doczesnego. Ponadto należy zaznaczyć, iż Trapista w swoich pismach nie tylko stara się zdefiniować pewne pojęcia, takie jak np.: „ja prawdziwe”, „ja fałszywe” czy

¹³¹⁹ Por. Rozdział 3., paragraf 1. niniejszej pracy, punkt: *Tworzenie własnej tożsamości*.

¹³²⁰ NPK, s. 46. Wersja oryg.: NSC, s. 25.

¹³²¹ Tamże.

¹³²² Por. Tamże, s. 51 – 52. Wersja oryg.: NSC, s. 29.

¹³²³ Tamże, s. 52. Wersja oryg.: NSC, s. 29 – 30.

¹³²⁴ Tamże. Wersja oryg.: NSC, s. 30.

¹³²⁵ Tamże, s. 46. Wersja oryg.: NSC, s. 25.

„tożsamość”. T. Merton wychodzi daleko poza charakterystykę tych zagadnień. Stara się raczej ukazać dynamizm życia ludzkiego oraz to, jak ważne jest twórcze i wolne zaangażowanie człowieka we własną egzystencję. Obecny w publikacjach o. Ludwika dynamizm, który już wielokrotnie się ujawniał, zbliża jego myśl w stronę intuicji egzystencjalistycznej.

4.5 WYBÓR MIEDZY „PRAWDZIWYM” I „FAŁSZYWM JA” – KONFRONTACJA Z EGZYSTENCJALIZMEM

„(...) Twoim zadaniem nie jest zrodzenie innego człowieka, masz przecież porodzić jedynie samego siebie”¹³²⁶. „Jednakże czym jest to, co wybieram, czy to jest to, czy tamto? Nie, gdyż wybieram w sposób absolutny, a absolutnie wybieram dzięki temu, że dokonałem wyboru nie wybierać tego czy tamtego. Wybieram to, co absolutne, a czym jest to, co absolutne? To ja sam w swoim wiecznym znaczeniu”¹³²⁷ – pisał S. Kierkegaard w dziele „Albo – albo”. Słowa te ujawniają to, co stanowi jedną z cech charakterystycznych egzystencjalizmu – podkreślanie wolności człowieka i konieczności dokonywania wyborów. Te zagadnienia, jak zostało wcześniej ukazane, były również ważne w refleksji T. Mertona. Można zatem stwierdzić, iż akcentowanie wolności ludzkiej oraz nieustanne opowiadanie się za „prawdziwym” lub „fałszywym ja” stanowią tę część myśli Mnicha, w której wyraźnie zbliża się do filozofii egzystencjalnej.

Choć egzystencjalizm jako nurt jest bardzo zróżnicowany, to w dorobku jego reprezentantów wyraźnie widoczne są dwa tematy wiodące: „wolność” i „wybór”. Pierwszy z nich był już omówiony w rozdziale drugim niniejszej dysertacji¹³²⁸, dlatego w tym miejscu zostanie przedstawiona tylko kwestia dokonywania wyboru.

Już „ojciec współczesnego egzystencjalizmu”¹³²⁹ – S. Kierkegaard mocno podkreślał potrzebę osobistego wyboru. Jego zdaniem człowiek może stać się „indywiduum”¹³³⁰ wtedy, gdy swobodnie wybiera i sam nadaje kształt własnemu życiu. Duński filozof, pisząc o tym, co znaczy być „indywiduum” oraz prawdziwym chrześcijaninem, chciał ułatwić innym wybór. Sądził jednak, iż teoretyzowanie na ten temat nie może zastąpić osobistej decyzji. Refleksja

¹³²⁶ S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. 2, tłum. T. Toeplitz, Warszawa 1976, s. 277.

¹³²⁷ Tamże, s. 287.

¹³²⁸ Por. Rozdział 2., paragraf 3. niniejszej pracy: *Wolność*.

¹³²⁹ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11, s. 80.

¹³³⁰ W ujęciu S. Kierkegarda „indywiduum” ma inne znaczenie niż w myśli J. Maritaina, który przeciwstawia je osobie. Według S. Kierkegarda człowiek staje się prawdziwe sobą – osobą, wtedy gdy jest właśnie „indywiduum”.

może jedynie w nim pomóc. Egzystencjalny wybór, co zostało już wskazane w niniejszym rozdziale, wywołuje „lęk”. Człowiek musi bowiem zdecydować, czy chce być z Bogiem czy nie. Jeśli wybierze Boga, co może jawić się jako utrata siebie - własnego „ja”, odnajdzie także siebie samego. Jeśli odrzuci Boga, utraci również swoje „ja”. Zdaniem S. Kierkegaarda w tak ważnym egzystencjalnym wyborze nikt nie może człowieka wyręczyć. „*Istnieć* – pisał o filozofii S. Kierkegaarda F. Copleston – to tyle co wybierać swoje prawdziwe Ja; *egzystencja* jest czymś, co zdobywamy przez wybór. Kierkegaard może tedy mówić o niej jako o *procesie stawania się* i jako o *zmaganiu się*”¹³³¹.

K. Jaspers, podobnie jak autor „Bojaźni i drżenia”, bronił przekonania, że rolą filozofa jest tłumaczenie innym, na czym polega autentyczny wybór. Jego zdaniem filozofia potrzebuje analiz i ogólnych opisów, ale nie spełni swojej funkcji, gdy tylko na tym poprzestanie. Zadaniem filozofii jest ukazywanie ludzkiej egzystencji w kontekście wyboru i decyzji, które każdy podejmuje samodzielnie jako „indywiduum”¹³³². Człowiek bowiem nieustannie urzeczywistnia siebie przez dokonywane wybory. Doświadcza wówczas wolności i zdaje sobie sprawę z odpowiedzialności, jaką ponosi za to, kogo z siebie robi¹³³³. F. Copleston tak ujmuje myśl K. Jaspersa: „Egzystencja w sensie *Existenz* jest zawsze egzystencją możliwą (*mögliche Existenz*). To prawda, że można mówić o tym w terminach ogólnych, lecz moje możliwości nie są twoimi, a moja postawa wobec siebie nie jest twoją”¹³³⁴. Zatem *Existenz* jest „czymś” osobowym tzn. filozofia nie może traktować jej jako przedmiotu naukowego badania. Może jedynie wskazywać na jej znaczenie za pomocą kategorii „wolności” oraz na to, że jest ona możliwa do poznania tylko w osobistym doświadczeniu.

Również J. P. Sartre stał na stanowisku, że filozof nie może wskazywać jednostce, jakiego powinna dokonać wyboru. To, co wchodzi w zakres jej kompetencji, to akcentowanie konieczności podjęcia decyzji oraz ukazanie konsekwencji jakie z niej wynikają, a także różnicy pomiędzy wyborem autentycznym i nieautentycznym. Francuski filozof szczególnie miejsce przypisywał wolności. Uważał on, że człowiek jest bytem możliwym, bytem, który może wybierać i tworzyć siebie dzięki wolności. Człowiek bowiem nie jest bytem w pełni gotowym. Stanowisko filozofa wyjaśnia F. Copleston, tłumacząc, że według autora „Bytu i nicości” los istoty ludzkiej nie jest „z góry zdeterminowany; (...). Tworzy siebie, oczywiście nie w tym sensie, że stwarza siebie z niczego, lecz w tym, że to, czym się staje, zależy od

¹³³¹ F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11, s. 114.

¹³³² Por. Tamże, s. 101.

¹³³³ Por. Tamże, s. 118.

¹³³⁴ Tamże.

niego samego, od jego wyboru”¹³³⁵. Tadeusz Gadacz w drugim tomie książki „Historia filozofii XX wieku. Nurty” zauważył, że wolność człowieka nabrała w dziele J. P. Sartre’a „Egzystencjalizm jest humanizmem” bardziej moralnego charakteru¹³³⁶. Filozof podkreślał: „W istocie każdy nasz czyn, poprzez który stwarzamy w sobie człowieka według własnej woli, pociąga jednocześnie za sobą stworzenie wzoru człowieka takiego, jaki według nas być powinien”¹³³⁷. Takie ujmowanie zagadnienie wolności i wyborów kształtujących człowieka prowadzi do zagadnienia „odpowiedzialności”. W refleksji filozofa ateisty nabiera ona dużego znaczenia, ponieważ to nie Bóg ustala normy, ale czyni to każdy człowiek swoim postępowaniem i podejmowanymi decyzjami.

Dla każdego z przywołanych powyżej myślicieli bez wątpienia wolność oraz konieczność podejmowania decyzji, mających wpływ na to, kim się jest są zagadnieniami niezwykle ważnymi. Wszyscy wspomniani filozofowie uznawali także zgodnie, iż rolą filozofii jest wskazywanie konieczności dokonywania wyboru, a także podjęcie refleksji w celu ułatwienia go. Byli przekonani, że to człowiek sam siebie tworzy i kształtuje, jak również ponosi odpowiedzialność za to, kim jest. Z S. Kierkegaardem, K. Jaspersem i J. P. Sartre’em mógłby się, zdaniem F. Coplestona, zgodzić z pewnością A. Camus i w pewnym sensie G. Marcel. Pierwszy z autorów uważał bowiem, że filozof nie może mówić jednostce, jak ma działać i co powinna robić. Może natomiast wskazywać jej na istniejące możliwości wyboru. Drugi myśliciel nie koncentrował się tak bardzo na zagadnieniu „wolności” jak J. P. Sartre czy K. Jaspers, ale z pewnością starał się ukazać, co oznacza „być osobą”. Sposób, w jaki to robił, świadczy również o jego pragnieniu, by filozofia była przyswajana nie tylko na płaszczyźnie czysto intelektualnej, ale też bytowej¹³³⁸.

Myśl konkretnych egzystencjalistów różniła się nie tylko szczegółami w formułowanej refleksji, ale także odmienny był jej nastrój. Pesymizm, obecny w rozważaniach J. P. Sartre’a, nie jest już tak wyraźny u egzystencjalistów chrześcijańskich - K. Jaspersa czy G. Marcela. K. Jaspers był najbliższy intuicji S. Kierkegaarda, podczas gdy G. Marcel, rozwijający swój egzystencjalizm przed J. P. Sartre’em i bez odniesień do autora „Bojaźni i drżenia”, uniknął akcentowania lęku, a skoncentrował się bardziej na nadziei i zaufaniu¹³³⁹.

Te różnice jednak nie przeszkadzają w tym, by uznać, iż każdy z nich był przekonany, że to, jaki będzie dany człowiek zależy od tego, „co z siebie robi; może być tym czy innym,

¹³³⁵ Tenże, *Historia filozofii*, t. 9, s. 345.

¹³³⁶ Por. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t. 2, s. 479.

¹³³⁷ J. P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Warszawa 1998, s. 27.

¹³³⁸ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 11, s. 101.

¹³³⁹ Por. R. Darowski, *Człowiek w filozofii współczesnej*, w: *Człowiek i świat*, s. 25.

wszystkim albo niczym”¹³⁴⁰. To stwierdzenie wydaje się bliskie T. Mertonowi, który zauważa, że gdy tylko człowiek nabywa zdolność podejmowania świadomych aktów, musi nieustannie wybierać między „prawdziwym” i „fałszywym ja”. Według Mnicha nawet Bóg nie ogranicza możliwości wyboru. Człowiek może być, kim tylko chce. „Możemy być sobą lub nie, jak sobie chcemy. Jesteśmy wolni, by być rzeczywistymi lub nierzeczywistymi. Możemy być prawdziwi lub fałszywi, wybór należy do nas”¹³⁴¹ – podkreślał o. Ludwik.

Podjęta w poprzednim punkcie analiza rozważań Trapisty z Gethsemani pozwala z łatwością zauważyć ślady myśli egzystencjalistów w jego refleksji. Zaprezentowane powyżej, w dużym skrócie, spostrzeżenia wybranych filozofów nie były obce T. Mertonowi. Człowiek w jego ujęciu musi nieustannie wybierać, a także mieć świadomość konsekwencji podejmowanych decyzji. Można zatem stwierdzić, że Mnich także postrzegał ludzkie życie – istnienie jako wybieranie „prawdziwego ja”. Nie można bowiem nazwać prawdziwą egzystencją tej, która realizuje się przez „iluzoryczne ja”. Człowiek wówczas nie jest sobą, nie żyje prawdziwie, jego egzystencja jest pełna fałszu. Tylko właściwy wybór może uchronić przed wspomnianą sytuacją. Takiego wyboru każdy musi dokonać samodzielnie. Człowiek sam wybiera, kim chce być: czy „prawdziwym ja” znanym Bogu, czy samodzielnie wykreowanym „fałszywym ja”.

Egzystencjaliści nie zajmują się abstrakcyjną analizą człowieka jako wolnego bytu. Starają się raczej ukazać ludzką wolność oraz konsekwencje wynikające z jej używania. Trud ten podejmują w celu ułatwienia człowiekowi dokonania autentycznego wyboru. Można przypuszczać, iż podobne starania podjął T. Merton, który nie podaje precyzyjnych definicji i teorii wolności. Próbuje natomiast pisać o wolności i wyborach ludzkich w taki sposób, aby ułatwić czytelnikowi podjęcie właściwych decyzji życiowych. Najważniejszym wydaje się tu wybór pomiędzy „prawdziwym” i „fałszywym ja”, który wpływa nie tylko na doczesność, ale wykracza daleko poza nią.

Tak mocne akcentowanie wolności, autentycznego życia i konieczności oraz możliwości dokonywania samodzielnych wyborów wyraźnie zbliża Mnicha do egzystencjalistów.

¹³⁴⁰ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, s. 348.

¹³⁴¹ NPK, s. 46. Wersja oryg.: NSC, s. 25.

ZAKOŃCZENIE ROZDZIAŁU TRZECIEGO

W rozdziale trzecim, podobnie jak w drugim, poszukiwano idei personalistycznych i egzystencjalistycznych w refleksji T. Merona o człowieku. Podjęte w nim zagadnienia są istotne w Mertonowskiej antropologii. Trudno wyobrazić sobie bowiem rozważania o Ludwiku o człowieku z pominięciem kwestii takich jak: „autentyczne życie”, „tożsamość”, „lęk”, „prawdziwe” i „fałszywe ja” oraz wybór między nimi. Dokonując analizy tych problemów w wybranych publikacjach Trapisty, udało się wyłonić obecne w nich ślady wskazanych nurtów filozoficznych. Po każdym z zagadnień dokonywana była konfrontacja myśli T. Mertona z poglądami przedstawicieli personalizmu i egzystencjalizmu. W celu podsumowania przeprowadzonych badań konieczne jest sformułowanie wniosków obejmujących całość trzeciego rozdziału.

Wnioski te nie będą prezentowane z zachowaniem kolejności, w jakiej w rozdziale były analizowane poszczególne zagadnienia. Korzystniejsze będzie raczej zaprezentowanie najpierw tego, co można uznać za wpływ personalizmu, a następnie egzystencjalizmu.

Pierwszymi zagadnieniami, na które trzeba zwrócić uwagę, są: „prawdziwe” i „fałszywe ja”. Jak zauważono w rozdziale, ludzkie „ja” w ujęciu T. Mertona było omawiane już w wielu opracowaniach. Ich autorzy (W. H. Shannon, E. Malits, F. Herron, J. Laughlin, M. R. Sobociński, R. J. Gunn, W. Nicholls i I. Kent, J. Finley, A. E. Carr, R. G. Waldron, D. Henderson, J. Bereza, J. Konior) zgodnie podkreślali, iż temat „ja” zajmował centralne miejsce w pismach i w życiu Mnicha z Gethsemani. Podobne przekonanie wyrażali autorzy artykułów ukazujących się na łamach rocznika „The Merton Annual”, a także kwartalnika „Cistercian Studies Quarterly”. W publikowanych tam tekstach problem „prawdziwego” i „fałszywego ja” powracał wielokrotnie. Prezentowany był w różnych kontekstach, z różnej perspektywy i w powiązaniu z różnymi zagadnieniami. Lektura opracowań poświęconych Mnichowi pozwoliła zauważyć, że ich autorzy (np. W. H. Shannon, A. E. Carr, D. Graystona) mieli świadomość oddziaływania personalizmu (szczególnie poglądów J. Maritaina) na refleksję o Ludwiku o „prawdziwym” i „fałszywym ja”.

Badania przeprowadzone i zaprezentowane w trzecim rozdziale potwierdziły, iż dorobek J. Maritaina mógł mieć wpływ na kształtowanie się Mertonowskiej koncepcji „prawdziwego” i „fałszywego ja”. Wpływu tego należy doszukiwać się w stosowanym przez filozofa rozróżnieniu na „osobę” i „indywiduum”. Pierwsza odpowiada „prawdziwemu ja”, druga - „fałszywemu”. „Fałszywe ja”, podobnie jak „indywiduum”, wiąże się z wymiarem

materialnym, a koncentrowanie się tylko na rozwoju „indywiduum” oznacza zaspokajanie własnych zachcianek i namiętności. Ostatecznie prowadzi to do zniewolenia i samotności, podczas gdy „prawdziwe ja” daje wolność, otwiera na prawdę, innych ludzi i Boga. Obaj autorzy - francuski myśliciel i T. Merton - akcentowali związek „osoby” – „prawdziwego ja” z Bogiem. Obaj także podkreślali, że relacja ta nie prowadzi do rozmycia tożsamości człowieka. Autor „Siedmiopiętrowej góry”, podobnie jak J. Maritain, nie dążył do usunięcia „fałszywego ja”. Zarówno „prawdziwe ja” („osoba”), jak i „fałszywe ja” („indywiduum”) nie istnieją oddzielnie. Człowiek jest jednością. Nie można więc wyeliminować żadnego z elementów bez szkody dla drugiego. Trzeba mieć tylko świadomość, który z nich („prawdziwe” czy „fałszywe ja”) jest nadrzędny.

Innym filozofem personalistą, który mógł mieć wpływ na refleksję Mnicha, był É. Mounier. On także odróżniał „osobę” od „jednostki”, a jego publikacje były znane o. Ludwikowi. Jednak, jak wykazano w pierwszym rozdziale¹³⁴², koncepcje J. Maritaina pasjonowały T. Mertona już w młodości. Mnich z uwagą analizował też publikacje francuskiego filozofa, o czym wspominał w swoich pismach. Z tego powodu należy wnioskować, że to autor „Humanizmu integralnego” miał decydujący wpływ na jego rozważania o „prawdziwym” i „fałszywym ja”.

Omawiane zagadnienia były niezwykle mocno powiązane w pismach Trapisty z innymi kwestiami (np. „tożsamość”, „prawdziwe życie”). Można więc pytać, czy również w nich widoczne są ślady personalizmu? Odwołując się do analiz przeprowadzonych w trzecim rozdziale, należy stwierdzić, że obecność idei personalistycznych w tekstach Autora „Siedmiopiętrowej góry” jest wyraźna. Jednak również idee egzystencjalistyczne nie były mu obce. Zagadnieniami, których analiza pozwoliła dostrzec ślady egzystencjalizmu, były: „autentyczne życie”, „tworzenie tożsamości”, „lęk” i „wybór” – „decyzja”. Sama obecność tych problemów w dorobku T. Mertona mogłaby sugerować wpływ egzystencjalizmu, ponieważ są one kluczowymi kwestiami podejmowanymi przez wszystkich przedstawicieli tego nurtu filozoficznego.

Badania przeprowadzone w trzecim rozdziale nie pozostawiają zatem wątpliwości co do tego, że egzystencjalizm miał wpływ na Mertonowskie postrzeganie człowieka i jego życia. Wskazuje na to analizowany już w pierwszym paragrafie fragment książki „Nowy człowiek”, w którym Autor stwierdził, że „człowiek prawdziwie żyje wówczas, gdy jest świadom, że (...) ostateczne spełnienie lub zatrata zależą od jego własnego, wolnego wyboru”¹³⁴³. Słowa

¹³⁴² Por. Rozdział 1., paragraf 1. niniejszej pracy, punkt: *J. Maritain*.

¹³⁴³ NC, s. 11. Wersja oryg.: NEW, s. 6.

te posiadają wyraźnie egzystencjalistyczny charakter i są dowodem na zwrócenie się Mnicha w stronę tego właśnie nurtu. „Autentyczna egzystencja”, a także możliwość wyboru były bowiem w centrum zainteresowania takich filozofów jak np. S. Kierkegaard, J. P. Sartre czy M. Heidegger.

Kolejną ważną przesłanką, świadczącą o egzystencjalistycznym charakterze refleksji o. Ludwika jest akcentowanie przez niego potrzeby nieulegania wpływom i presji innych oraz konieczności podjęcia odpowiedzialności za własne czyny i decyzje. Nieobce były mu więc takie pojęcia jak „wolność”, „wybór”, „odpowiedzialność”, „lęk” czy „kruchosc” człowieka. Były one często przywoływane w jego przemyśleniach o ludzkim życiu. Na nich też skupiała się filozofia egzystencjalistów. Trapiście bliskie były zatem przekonania egzystencjalistów (np. M. Heideggera), którzy wskazywali na „autentyczną” i „nieautentyczną egzystencję”. Choć może nie stosował w swoich pismach takiej terminologii, mimo to można odnaleźć w jego tekstach wyraźną świadomość różnicy między jednym a drugim rodzajem egzystencji. Mních zdecydowanie odrzucał brak odpowiedzialności, negowanie śmiertelności i nicości ludzkiej oraz wszelkie ograniczanie wolności. Tym samym odrzucał to, co zdaniem egzystencjalistów czyniło „egzystencję nieautentyczną”. Stawała się ona „autentyczną” przez podjęcie odpowiedzialności za wolne decyzje oraz uznanie własnej nicości i skończoności. Jak wynika z przeprowadzonych analiz, również T. Merton podkreślał, że prawdziwe życie jest możliwe tylko wtedy, gdy człowiek posiada świadomość własnej wolności i prawa do decydowania o sobie. Dla Mnicha, podobnie jak dla etyków egzystencjalistycznych, samostanowienie przez podejmowanie decyzji było kwestią naczelną i w pewnym sensie „jedyną wartością, konstytuującą samobytowanie jednostki. Zasadniczą zatem powinnością człowieka jest przejście odpowiedzialności za realizowanie wolnościowego stylu bycia (...), niosącego świadomość ostatecznych transcendensów, które wymagają bądź to postawy heroicznego trwania (Sartre, Camus, częściowo Heidegger), bądź to bezwarunkowej wiary (Kierkegaard), bądź to czujnego oczekiwania (częściowo Heidegger) lub świadczenia o Bogu wiernym i miłującym (Marcel)”¹³⁴⁴.

Następne zagadnienie, potwierdzające obecność idei egzystencjalistycznych w dorobku Mnicha jest związane z problemem ludzkiej tożsamości. Okazało się bowiem, iż Autor mocno podkreślał konieczność kształtowania i „wypracowywania” własnej tożsamości. To natomiast zakłada potrzebę zaangażowania w konkretne działanie. W rozumieniu T. Mertona każdy jest wezwany do tworzenia tożsamości, co nie wyklucza współpracy w tym dziele z Bogiem.

¹³⁴⁴ A. Wawrzyniak, *Egzystencjalizm*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, s. 142 – 143.

Zdaniem o. Ludwika jest ona niezbędna, aby odkryć i wypracować swoją prawdziwą tożsamość, którą jest miłość. Tak mocne podkreślanie potrzeby „tworzenia tożsamości” wskazuje na człowieka jako na byt, który nie tylko jest, ale „staje się”. Już w rozdziale drugim kwestia ta była poruszana¹³⁴⁵. Kolejny raz należy zatem uznać, że Trapista podobnie jak egzystencjaliści pojmuje człowieka jako tego, który nieustannie siebie tworzy.

Inną kwestią, pozostającą w związku z do tej pory omawianymi, jest „lęk”. W rozdziale trzecim udało się wskazać źródła lęku w ujęciu T. Mertona i ukazać, jak Mnich go rozumie. W oparciu o przeprowadzone analizy oraz wybrane opracowania ustalono również, iż autorami, którzy mogli mieć wpływ na Mertonowskie rozumienie lęku, byli: S. Kierkegaard, J. P. Sartre¹³⁴⁶, A. Camus¹³⁴⁷, M. Heidegger¹³⁴⁸, a także K. Jaspers.

Przedostatni z filozofów akcentował, że przygodność i śmiertelność człowieka rodzą w nim lęk. Dostrzegał to również T. Merton, który podobnie jak niemiecki autor zwracał uwagę na fakt, że nieunikanie lęku, lecz jego akceptacja czyni „egzystencję autentyczną”. Poza pracami M. Heideggera Trapista znał także bardzo dobrze publikacje A. Camusa czy J. P. Sartre’a, który łączył lęk z wolnością i nicością człowieka. Autor „Bytu i nicości” sądził, że przeżycie lęku pozwala uświadomić człowiekowi jego wolność. T. Merton również przypisywał lękowi funkcję polegającą na uwalnianiu od fałszu, kształtowaniu „autentycznej egzystencji” i dyspozycyjności. Inspiracją dla T. Mertona mógł być również S. Kierkegaard, który postulował, że człowiek samodzielnie decyduje, czy jest z Bogiem czy nie. Opowiedzenie się za Bogiem jest „skokiem” w nieznanne, dlatego rodzi lęk. Myśl ta nie była obca Trapiście z Gethsemani. On także uważał, że zapisane w ludzkim bycie wezwanie by podążać za Bogiem, wywołuje lęk. Wynika to z faktu, że realizacja tego powołania jest postrzegana jako „skok” w to, co obce, wymagający oderwania się od dobrze znanych schematów myślenia i działania.

Dokonane w drugim paragrafie zestawienie myśli Mnicha na temat lęku z poglądami egzystencjalistów jednoznacznie potwierdziło, że mieli oni wpływ na kształtowanie Mertonowskiego sposobu ujmowania tego problemu. Istnieją bowiem wyraźne podobieństwa pomiędzy dorobkiem reprezentantów egzystencjalizmu a rozważaniami Trapisty. Należy zatem uznać, że kwestia lęku jest jedną z tych (obok „prawdziwego życia”, „tworzenia tożsamości”), które są świadectwem obecności idei egzystencjalistycznych w dorobku T. Mertona.

¹³⁴⁵ Por. Rozdział 2., paragraf 2. niniejszej pracy, punkt: *Stać się osobą*.

¹³⁴⁶ Por. A. E. Carr, *A Search for Wisdom and Spirit...*, s. 108.

¹³⁴⁷ Por. Tamże, s. 138.

¹³⁴⁸ Por. Tamże, s. 108, 117, 138.

Ostatnim zagadnieniem podjętym w pracy i jednocześnie ostatnim, w którym można wskazać inspirację egzystencjalizmem w dorobku T. Mertona, jest problem wyboru pomiędzy „prawdziwym” i „fałszywym ja”. Według Trapisty w momencie, gdy osoba jest już zdolna do podejmowania świadomych aktów, staje przed kolejnymi wyborami. Musi podejmować decyzje i ponosić ich konsekwencje. Szczególnie ważny okazuje się wybór pomiędzy „fałszywym” i „prawdziwym ja”. Choć o. Ludwik, o czym wspomniano już w rozdziale drugim, mocno akcentował fakt stworzenia człowieka na Boże obraz i podobieństwo, a także związek ze Stwórcą, to jednak tak samo mocno podkreślał ludzką wolność. Uważał nawet, że to nie Bóg, a człowiek sam decyduje, kim będzie. Wolność dana człowiekowi pociąga za sobą odpowiedzialność. Rozciąga się ona nie tylko na życie doczesne, ale zdaniem o. Ludwika dotyczy w równej mierze także życia po śmierci. Jak wykazano, tworzenie tożsamości oraz odkrywanie i wybór „prawdziwego ja” są związane z „wypracowywaniem zbawienia”¹³⁴⁹. Można zatem wyciągnąć wniosek, że dla Trapisty omawiane kwestie stanowią istotną część jego refleksji o człowieku oraz rozważań o relacji człowieka do Boga i ludzi. Należy podkreślić, iż nie są to w jego ujęciu zagadnienia czysto teoretyczne. Akcentując rolę osobistego doświadczenia, bardzo zbliżał się do przedstawicieli egzystencjalizmu. Podkreślał, tak jak np. S. Kierkegaard, potrzebę wyboru, a także fakt, że człowiek dopiero wtedy może być „indywiduum”, gdy samodzielnie kształtuje swoje życie.

Mnich podobnie jak duński filozof oraz K. Jaspers pisał o konieczności wyboru, aby innym ten wybór ułatwić i wskazać na jego doniosłe konsekwencje. Zbliżone stanowisko zajmowali A. Camus, G. Marcel czy J. P. Sartre. Zwłaszcza ostatni z nich był przekonany, że zadaniem filozofa nie jest podejmowanie decyzji za człowieka, ale wskazywanie na jej konieczność i konsekwencje. Wszyscy wymienieni autorzy, a w ślad za nimi T. Merton, ukazywali ludzką egzystencję w kontekście wolności, wyboru, odpowiedzialności i lęku, który im towarzyszy.

Podsumowując, należy podkreślić, że analizy podjęte w trzecim rozdziale ujawniają obecność idei personalistycznych i egzystencjalistycznych w refleksji T. Mertona o człowieku. Udało się wyodrębnić takie zagadnienia, w których wpływ pierwszego nurtu jest wyraźny („prawdziwe” i „fałszywe ja”), a także te, w których nurt drugi uwidacznia się bardziej („autentyczne życie”, „tworzenie tożsamości”, „lęk”, „wybór”). Jednak podział ten nie jest w pismach Mnicha jednoznaczny i wyraźny. T. Merton bowiem nie dbał o precyzyjne definiowanie pojęć, a poszczególne problemy łączą się ze sobą.

¹³⁴⁹ NPK, s. 46. Wersja oryg.: NSC, s. 25.

ZAKOŃCZENIE

„(...) dopóki nie zrozumiemy, że zanim człowiek może stać się świętym, musi być przede wszystkim człowiekiem w całym swoim człowieczeństwie i ułomnościach obecnej kondycji, nigdy nie będziemy zdolni pojąć znaczenia słowa *święty*”¹³⁵⁰ – wyjaśniał T. Merton w książce „Życie i świętość”. Czy wezwanie Mnicha z Gethsemani jest dzisiaj jeszcze aktualne? Wydawać by się mogło, że obecnie zaproszenie do bycia sobą nie jest już tak konieczne, ponieważ ludzie robią wszystko, by podkreślić swoją indywidualność. Okazuje się jednak, iż wysiłki te nie przynoszą spodziewanego efektu – wolności, prawdy, miłości i świętości. Dzieje się tak dlatego, że dążenie do bycia sobą przez wielu jest realizowane w sposób, który T. Merton nazywał „iluzorycznym”, „fałszywym”. Człowiek, zamiast przyjmować prawdę o sobie i dążyć do odkrycia „prawdziwego ja”, stara się raczej wykreować siebie w sztuczny sposób, poprzez dostosowanie się do panującej mody, oczekiwań środowiska, w którym żyje, a także własnych ideałów i wyobrażeń o tym, jaki powinien być. Zdaniem Trapisty wszystko to prowadzi tylko do tworzenia „fałszywego ja” oraz ograniczenia własnej wolności. Jak zatem dotrzeć do centrum własnego bytu, w którym przebywa Bóg? Jak odkryć swoje „prawdziwe ja” i żyć w prawdzie i wolności? Droga, którą proponował T. Merton, nie od razu budzi entuzjazm. Prowadzi bowiem przez doświadczenie lęku i domaga się uznania własnej nicości oraz słabości. Wymaga wyjścia poza własne *ego* i otwarcia na świat, ludzi i Boga. Na końcu tej drogi znajdują się jednak nadzieja i radość, a jej nieodłącznym elementem są prawdziwa modlitwa i kontemplacja. Nie jest to jednak droga zarezerwowana dla nielicznych. Wyjątkowość myśli Mnicha polega na tym, że uczynił tę drogę, podobnie jak kontemplację, dostępną dla każdego. Pomimo iż sam połowę swego życia spędził za murami klasztoru, nie stracił nic ze swego człowieczeństwa. To w zakonie, przez modlitwę i kontemplację, stawał się „bardziej ludzki”.

Jego życie naznaczone było cierpieniem, stając się zmaganiem w walce o wolność i „prawdziwe ja”. Zarówno przed nawróceniem, jak i po nim T. Merton starał się być sobą. Doświadczał typowo ludzkich tęsknot, pragnień i radości. „Wydaje się – pisał Stanisław Obirek – iż w tej ostentacyjnej wręcz *normalności* trapisty skrywa się jakaś głęboka potrzeba bycia blisko ludzi, ich problemów i sposobu postrzegania świata”¹³⁵¹.

W swoich poglądach nie chciał uchodzić ani za konserwatystę, ani za postępowca. W „Zapiskach współwinnego widza” wyznał: „Chciałbym tak jak papież Jan [Jan XXIII] –

¹³⁵⁰ ŻŚ, s. 29.

¹³⁵¹ S. Obirek, *Thomas Merton*, w: „Życie Duchowe”, 4 (2) 1995, s. 116.

być człowiekiem postępowym, czującym głęboki szacunek i miłość dla tradycji (...) - równocześnie chciałbym być zupełnie otwarty wobec nowoczesnego świata przy zachowaniu jasno określonej i tradycyjnej katolickiej postawy”¹³⁵². Czytając pisma T. Mertona, nie można mieć wątpliwości, iż udało mu się ów postulat, podobnie jak pragnienie bycia blisko ludzi, zrealizować. T. Merton, nie będąc ani teologiem, ani filozofem, nie dbał o precyzję wyrażanych myśli i systematyzację podejmowanych kwestii. Nie posługiwał się ścisłym językiem teologii dogmatycznej czy filozoficznej rozprawy, a raczej językiem doświadczenia. Ponadto jego teksty były mocno osadzone w kontekście społecznym i kulturowym czasów, w których żył. Świadczy to o dużej otwartości na otaczającą go rzeczywistość, z której w wolności przyjmował to, co mogłoby go wzbogacić. Wszystko to czyniło pisma T. Mertona mocno zakorzenione w problemach współczesnych mu ludzi, a tym samym przystępne i wpisujące się w ich osobiste doświadczenie.

T. Merton nawiązywał w swoich pracach, czasami obszernie, do innych religii (zwłaszcza w tekstach późniejszych do buddyzmu zen), wypowiedzi myślicieli i filozofów różnych epok, poetów czy pisarzy. Przyznawał się do lektury pism np. św. Augustyna, Grzegorza Wielkiego, Anzelma z Bec, św. Bernarda z Clairvaux, św. Tomasza z Akwinu czy Dunsza Szkota. Zatem nie zawsze łatwo można było wskazać pierwotne źródło jego refleksji, a niektóre z prezentowanych w niniejszej pracy zagadnień (np. istota, istnienie, natura, osoba), obecnych w pismach Mnicha, mogą ujawniać wpływy także filozofii starożytnej i średniowiecznej. Tak dobra znajomość literatury, pism teologicznych i filozoficznych wskazuje na erudycję Autora, niemniej może także sprawiać badaczom kłopoty w odczytaniu jego myśli właściwej.

Mertonowska chęć zgłębiania coraz to nowych tekstów świadczy o tym, jak intensywnie w ciągu całego swego życia poszukiwał odpowiedzi na nurtujące go pytania. Jedno z nich, najbardziej fundamentalne brzmiało: „Kim jestem?”. Pytanie to, jeśli nawet nie wprost sformułowane, nieustannie pobrzmiewa w książkach T. Mertona. Był on bowiem pewien, iż człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże jest wezwany do szukania na nie odpowiedzi. Podjęte przez o. Ludwika poszukiwania wprowadziły go także na drogi filozofii personalistycznej i egzystencjalistycznej. Zapoznawał się z dorobkiem reprezentantów obu nurtów. Z wieloma się zgadzał, z niektórymi polemizował, niektórzy mimo różnic w poglądach wzbudzali jego szczerą sympatię i zrozumienie. Można by w tym miejscu wskazać zagadnienia, w których szczególnie mocno widoczne są ślady obecności idei obu nurtów. Personalizm uwidocznił się np. w wielokrotnie poruszanych przez Trapistę

¹³⁵² ZWW, s. 438. Wersja oryg.: CGB, s. 312.

zagadnieniach takich jak: „natura”, „osoba” oraz „prawdziwe” i „fałszywe ja”. Obecności idei egzystencjalistycznych można natomiast doszukiwać się w podejmowaniu tematów: „wolność”, „stawanie się osobą”, „autentyczne życie”, „tworzenia własnej tożsamości”, „wybór” i „lęk”.

Czytając i analizując pisma T. Mertona nie sposób jednak precyzyjnie określić, który z nurtów filozoficznych: egzystencjalizm czy personalizm miał na jego poglądy i życie większy wpływ oraz który z filozofów był dla niego najmocniejszą inspiracją. Nie można również przeprowadzić wyraźnej granicy w tekstach Mnicha i oddzielić jednoznacznie tematy zaczerpnięte z personalizmu od tych, w których widoczne są wpływy egzystencjalizmu. Kiedy już wydaje się, że dany pogląd o. Ludwika może mieć swoje źródło w którymś ze wspomnianych nurtów, w toku dalszej analizy całe zagadnienie wymyka się niejako jednoznacznej klasyfikacji i wydaje się mieć zupełnie inną inspirację. Dzieje się tak dlatego, iż w ujęciu Trapisty poszczególne wątki (o różnym pochodzeniu) przenikają się i łączą ze sobą, tworząc w ten sposób spójną całość. Obraz, który budują, nie jest jednak statyczny, lecz stanowi dynamiczną wizję wciąż zmieniającej się rzeczywistości oraz żyjącego w świecie człowieka. On również podlega, zdaniem Mnicha, przemianom i procesowi ciągłego stawania się. Nie może więc poprzestać na tym, kim już jest. Pytanie: „Kim jestem?” wydaje się nieustannie aktualizować. Z tego powodu wciąż trzeba podejmować trud poszukiwania siebie i prawdy o sobie.

Można zastanawiać się nad tym, czy T. Merton jako myśliciel zajmujący się człowiekiem i jego życiem był bardziej personalistą czy egzystencjalistą? Pewne jest, że znał oba nurty i z obu czerpał. Na początku działalności pisarskiej i kształtowania swojej chrześcijańskiej tożsamości wpływ mieli na niego szczególnie personaliści J. Maritain i É. Gilson. Później dopiero sięgnął po dzieła egzystencjalistów. Kiedy osiągnął dojrzałość pisarską, raczej konfrontował już tylko swoje przekonania z twierdzeniami innych autorów i zwracał uwagę na to w ich tekstach, co wydawało mu się istotne dla jego osobistych poszukiwań. Próbując odpowiedzieć na postawione powyżej pytanie, można pokusić się o stwierdzenie, że struktura – „szkielet” jego rozważań jest personalistyczny, podczas gdy nastrój – „duch” jego pism jest egzystencjalistyczny.

W Mertonowskiej refleksji o człowieku widoczne są więc zarówno idee personalistyczne, jak i egzystencjalistyczne. Mnich z Gethsemani łączył myśl obu nurtów z własnym oryginalnym postrzeganiem człowieka. Jak personaliści ujmował osobę jako posiadającą stałą i trwałą istotę, która jednak, jak chcieli tego egzystencjaliści, dąży do autentycznej egzystencji.

W pismach o. Ludwika człowiek, choć ma w sobie stałą i niezmienną naturę – istotę, jednak musi ją odkryć, musi podjąć wysiłek, by stać się prawdziwą osobą – być sobą. Stąd też właściwie w każdym paragrafie niniejszej rozprawy pojawiały się punkty opisujące pewien dynamizm charakteryzujący człowieka i jego egzystencję (np.: „Od natury do osoby”, „Stać się osobą”, czy „Droga do prawdziwej wolności”, „Tworzenie własnej tożsamości”, „Wybór”).

Próbując odnaleźć siebie, Trapista stał się niejako przewodnikiem pomagającym czytelnikowi odszukać swoje „prawdziwe ja” i stać się sobą. W jego biografii można znaleźć nieustrudzone dążenie do doskonałości. Mnich nie stał się przez to jednak odległym zakonnikiem, zamkniętym za murami klasztoru, pogrążonym we własnym wnętrzu. Pozostał bliski człowiekowi i jego sprawom. Jako egzystencjalista unikał wszelkich teoretycznych i abstrakcyjnych rozważań. To, co pisał, oparte było na jego doświadczeniu. Nie wystarczały mu abstrakcyjne idee, koncepcje czy definicje. Starał się docierać do źródeł istnienia i widzieć rzeczywistość i człowieka takimi, jakie są, a wezwanie do osiągnięcia pełni człowieczeństwa i życia „prawdziwym ja” stanowiło centrum jego refleksji, powołania i życia. Jest to również jeden z najważniejszych i wciąż aktualnych tematów jego pism.